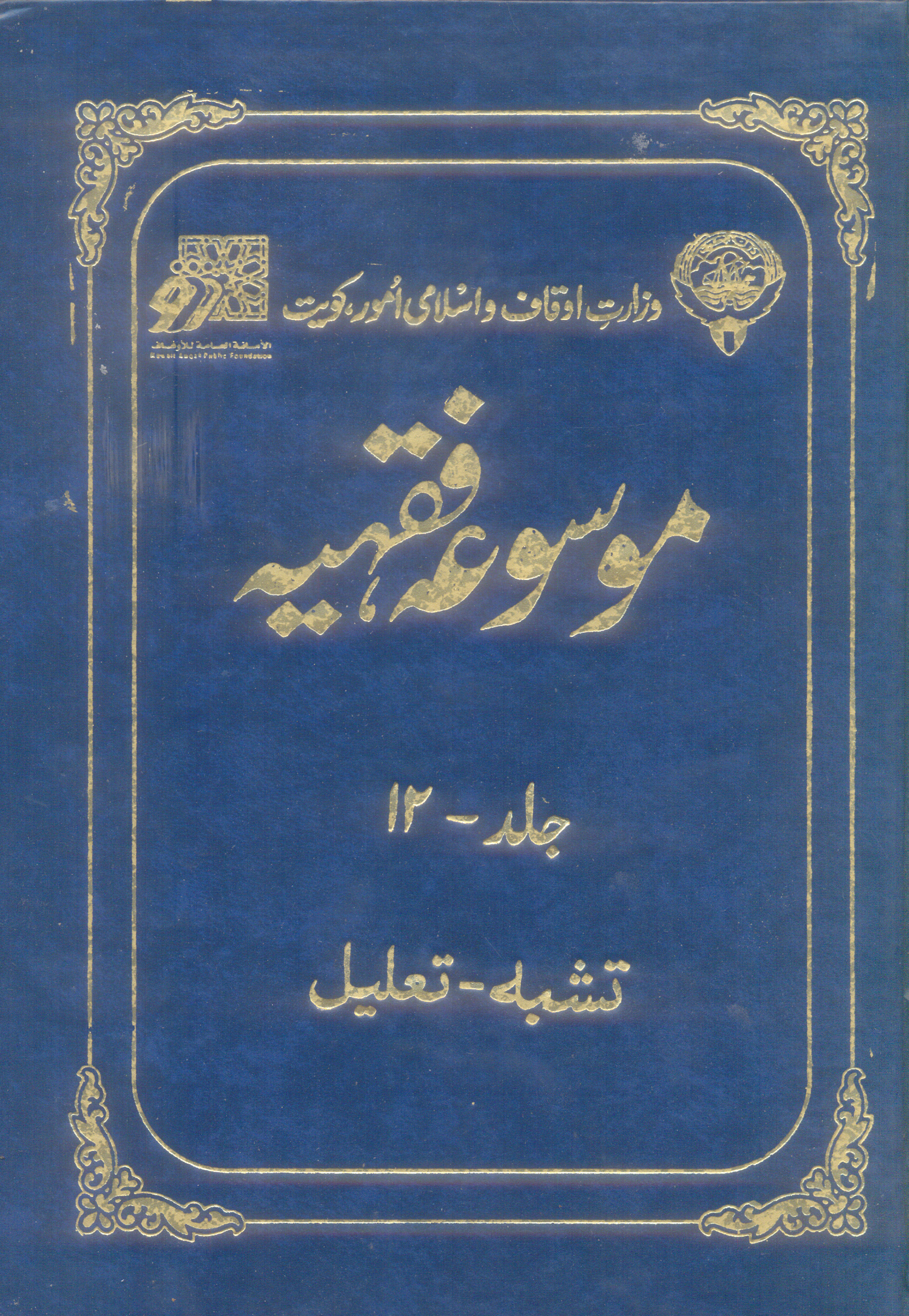


وزارت اوقاف و اسلامی امور، کویت
الأمانة العامة للأوقاف
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۲
تشبہ - تعلیل

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

اردو ترجمہ

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

F-161، جوگابائی، پوسٹ بکس 9746، جامعہ نگر، نئی دہلی -110025

فون: 91-11-26981779,26982583

Website: http/www.ifa-india.org

Email: ifa@vsnl.net

اشاعت اول : ۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء

ناشر

جینوین پبلیکیشنز اینڈ میڈیا (پرائیویٹ لمیٹیڈ)

Genuine Publications & Media Pvt. Ltd.

B-35, Basement, Opp. Mogra House

Nizamuddin West, New Delhi - 110 013

......Tel: 24352732, 23259526,



موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۱۲

تشبہ ـــــ تعلیل

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۂ توبہ/ ۱۲۲)

’’اورمومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اورتا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!‘‘۔

”من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين“

(بخاری ومسلم)

’’اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطافرما دیتا ہے‘‘۔

فہرست موسوعہ فقہیہ
جلد - ۱۲

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

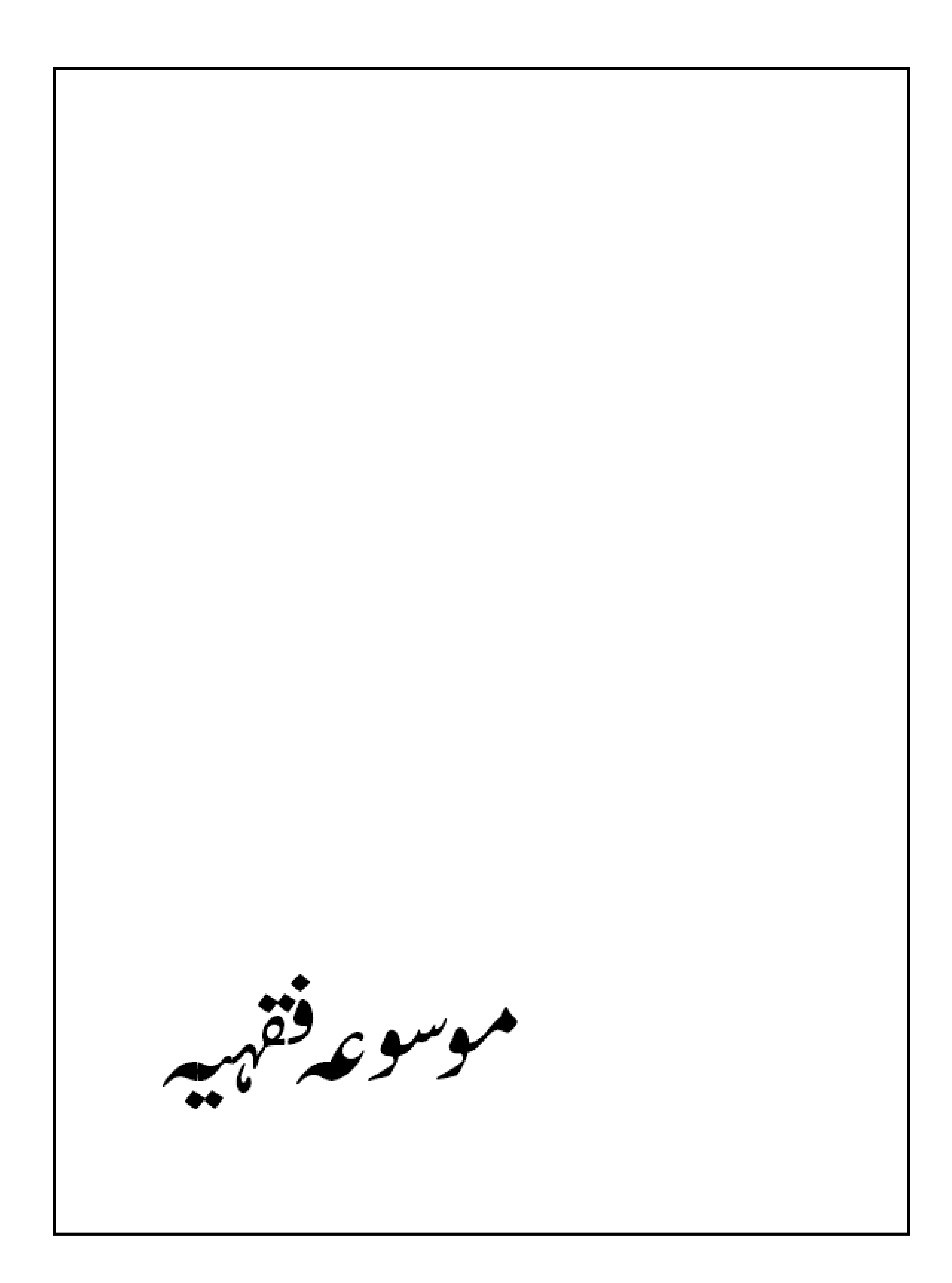
فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۴	**تعجیز**	۲۵۸-۲۶۰
۱	تعریف	۲۵۸
۲	اول: مکاتب کی تعجیز (عاجز قرار دینا)	۲۵۸
۴	دوم: مدعی یا مدعا علیہ کی عاجزی	۲۵۹
۱-۱۹	**تعجیل**	۲۶۰-۲۶۸
۱	تعریف	۲۶۰
۲	متعلقہ الفاظ: اسراع	۲۶۰
۳	اجمالی حکم	۲۶۱
	تعجیل کی اقسام	۲۶۱
	اول: وجود سبب کے وقت عمل میں تعجیل	۲۶۱
۴	الف-گناہ سے توبہ کرنے میں تعجیل	۲۶۱
۵	ب-میت کی تجہیز میں تعجیل	۲۶۱
۶	ج-دین کی ادائیگی میں تعجیل	۲۶۲
۷	د-اجیر کی اجرت دینے میں تعجیل	۲۶۲
۸	ھ-کنواری کی شادی کرنے میں تعجیل	۲۶۲
۹	و-رمضان میں افطار میں تعجیل	۲۶۳
۱۰	ز-منی سے کوچ کرنے میں حاجی کی تعجیل	۲۶۳
	دوم: وجوب سے پہلے ہی فعل کی تعجیل	۲۶۴
۱۲	الف-وقت سے پہلے نماز کی تعجیل	۲۶۴
۱۳	ب-سال سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل	۲۶۵
	ج-کفاروں میں تعجیل	۲۶۶
۱۴	قسم کے کفارہ کی حنث (قسم توڑنے) سے پہلے ہی تعجیل	۲۶۶
۱۶	کفارۂ ظہار کی تعجیل	۲۶۷
۱۷	کفارۂ قتل کی تعجیل	۲۶۷

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اموال پر تعدی	۲۷۴
۳	غصب کرنا، ضائع کرنا، اور چوری اور غبن کے ذریعہ تعدی کرنا	۲۷۴
	عقود میں تعدی	۲۷۵
۴	اول-ودیعت میں تعدی	۲۷۵
۵	دوم-رہن میں تعدی	۲۷۶
۶	الف-راہن کی تعدی	۲۷۶
۷	ب-مرتہن کی تعدی	۲۷۶
۸	سوم: عاریت میں تعدی	۲۷۶
۹	چہارم: وکالت میں تعدی	۲۷۷
۱۰	پنجم: اجارہ میں تعدی	۲۷۸
۱۱	ششم: مضاربت میں تعدی	۲۷۸
۱۳	ہفتم: جان اور جان سے کم (اعضاء وغیرہ) پر تعدی	۲۷۸
۱۵	ہشتم: آبرو پر تعدی	۲۷۹
۱۶	نہم: باغیوں کی تعدی	۲۷۹
۱۷	دہم: جنگوں میں تعدی	۲۷۹
	دوسرے اطلاق بمعنی انتقال کے اعتبار سے تعدی	۲۷۹
۱۸	الف-علت کی تعدی	۲۷۹
۱۹	ب-سرایت کر جانے سے تعدی	۲۸۰
۲۰	تعدی کے اثرات	۲۸۰
۱-۶	**تعدیل**	۲۸۱-۲۸۲
۱	تعریف	۲۸۱
۲	متعلقہ الفاظ: تجریح	۲۸۱
	شرعی حکم	۲۸۱
۳	الف-گواہوں کی تعدیل	۲۸۱
۴	ب-نماز میں ارکان کی تعدیل	۲۸۱

فقرہ	عنوان	صفحہ
۴	متعلقہ الفاظ: اعلان، کتمان یا اخفاء	۲۹۳
۵	شرعی حکم	۲۹۳
۶	اول: شہروں میں تعریف	۲۹۳
۷	دوم: لقطہ کی تعریف (تشہیر)	۲۹۴
۸	سوم: دعوی میں تعریف	۲۹۴
۱-۵۸	تعزیر	۲۹۵-۳۲۹
۱	تعریف	۲۹۵
۲	متعلقہ الفاظ: حد، قصاص، کفارہ	۲۹۵
۶	شرعی حکم	۲۹۷
۷	تعزیر کے مشروع ہونے کی حکمت	۲۹۷
۸	وہ معاصی جن میں تعزیر مشروع ہے	۲۹۸
۹	تعزیر کا حد، قصاص یا کفارہ کے ساتھ جمع ہونا	۲۹۹
۱۰	تعزیر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور بندہ کا حق ہے	۳۰۱
	تعزیر ایک تفویض کردہ سزا ہے	۳۰۲
۱۱	تفویض کا مطلب اور اس کے احکام	۳۰۲
۱۲	تعزیر کی سزاؤں میں جائز اقسام	۳۰۴
	جسمانی سزائیں	۳۰۴
۱۳	الف-قتل کے ذریعہ تعزیر	۳۰۴
۱۴	ب-کوڑے لگا کر تعزیر	۳۰۵
۱۵	تعزیر میں کوڑے لگانے کی مقدار	۳۰۶
۱۶	ج-قید کرکے تعزیر	۳۰۹
۱۷	تعزیر میں قید کرنے کی مدت	۳۱۰
	د-شہر بدر کرکے تعزیر	۳۱۱
۱۸	جلاوطنی کے ذریعہ تعزیر کی مشروعیت	۳۱۱
۱۹	جلاوطنی کی مدت	۳۱۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ


موسوعہ فقہیہ

تشبہ

تعریف:

۱- لغت کے اعتبار سے تَشَبُّہ "تَشَبَّہَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: تشبه فلان بفلان (فلاں شخص نے فلاں سے تشبہ اختیار کیا) جب وہ بہ تکلف اس کے مثل ہونا چاہے، اور دو چیزوں کے درمیان مشابہت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان کسی وصف میں اشتراک پایا جائے، اور اسی سے ہے: "أشبه الولد أباه" (بیٹا اپنے باپ کے مشابہ ہوا) جب بیٹا باپ کی صفات میں سے کسی صفت میں اس کا شریک ہو[۱]۔

فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی مفہوم سے الگ نہیں ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- ان میں سے "اتباع"، "تأسی" اور "تقلید" ہیں جن پر بحث "اتباع" کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔

۳- اور ان ہی میں سے موافقت بھی ہے، جس کا معنی ہے: کسی قول یا فعل یا ترک یا اعتقاد وغیرہ میں دو اشخاص میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ شریک ہونا، خواہ یہ مشارکت اس دوسرے شخص کے سبب ہو، یا اس کے سبب نہ ہو[۱]۔

لہذا موافقت تشبہ سے عام ہے۔

تشبہ سے متعلق احکام:

اول- لباس میں کافروں سے تشبہ اختیار کرنا:

۴- اپنے صحیح قول کے مطابق حنفیہ، اور اصل مذہب کے مطابق مالکیہ اور جمہور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ جو لباس کفار کا شعار ہے، جس کے ذریعہ وہ مسلمانوں سے ممتاز ہوتے ہیں اس کو استعمال کرکے تشبہ اختیار کرنے والے کو احکام دنیا کے اعتبار سے کافر قرار دیا جائے گا، چنانچہ جو شخص اپنے سر پر مجوسیوں کی ٹوپی رکھے اس کی تکفیر کی جائے گی، الا یہ کہ اس نے اکراہ کی ضرورت سے یا گرمی یا ٹھنڈک دور کرنے کے لئے اس کا استعمال کیا ہو، اسی طرح عیسائیوں کے زنار پہننے والے کو بھی کافر قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ یہ عمل جنگ میں دھوکہ دینے یا مسلمانوں کے لئے دشمنوں کے احوال معلوم کرنے وغیرہ کی غرض سے کرے[۲]، اس لئے کہ حدیث نبوی ہے: "من تشبه بقوم فهو منهم"[۳] (جو کسی قوم سے مشابہت اختیار کرے وہ اسی میں سے ہے)، اس لئے کہ کفار کا مخصوص لباس کفر کی علامت ہے، اور اس کو صرف کفر کا التزام کرنے والا ہی پہنتا ہے اور علامت سے استدلال کرنا نیز علامت کی دلالت کی بناء پر حکم لگانا عقل وشریعت میں طے شدہ ہے[۴]۔

---

(۱) معجم متن اللغہ، المعجم الوسیط مادۂ "شبہ"۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، طبع بولاق، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، الزرقانی ۵/ ۱۳۰، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹۔

(۱) الاحکام للآمدی ۱/ ۱۷۲۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۷۶، الاختیار ۴/ ۱۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۸، التاج والاکلیل بہامش الحطاب ۶/ ۲۷۹، تحفۃ المحتاج ۹/ ۹۱، ۹۲ طبع دار صادر، اسنی المطالب وحاشیۃ الرملی ۴/ ۱۱۔

(۳) حدیث: "من تشبه بقوم فهو منهم....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۱۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن تیمیہ نے "اقتضاء الصراط المستقیم" (۱/ ۲۳۶ طبع المحریکان) میں اس حدیث کو جید قرار دیا ہے۔

(۴) البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۳۲۔

چنانچہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے حقیقت کفر کے اعتقاد سے نہیں، بلکہ مثلاً قیدیوں کو چھٹکارا دلانے کے مقصد سے دار الحرب میں داخل ہونے کے لئے زنار باندھا ہے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا[1]۔

ایک قول میں حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں اور مالکیہ میں سے ابن الشاط نے جو بحث کی ہے اس سے بھی یہی ماخوذ ہوتا ہے کہ جو شخص کافر کے مخصوص لباس میں اس سے مشابہت اختیار کرے، اسے کافر نہیں قرار دیا جائے گا، الا یہ کہ ان کے عقیدہ کو اختیار کرے، اس لئے کہ وہ زبان سے موحد ہے اور دل سے تصدیق کر رہا ہے، اور امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ کوئی بھی شخص ایمان سے اسی دروازہ سے نکلے گا جس سے اس میں داخل ہوا ہے، اور ایمان میں دخول زبان سے قرار اور دل سے تصدیق سے ہوتا ہے اور یہ دونوں چیزیں موجود ہیں[2]۔

حنابلہ کے نزدیک جو لباس کفار کا شعار ہے اس میں کفار کی مشابہت اختیار کرنا حرام ہے، بہوتی فرماتے ہیں: اگر کوئی مسلمان ایسی ہیئت اختیار کرے جو اہل ذمہ کا شعار بن گئی ہے، یا اپنے سینہ پر صلیب لٹکائے تو یہ حرام ہوگا اور دوسرے معاصی کی طرح وہ اس سے کافر بھی نہیں ہوگا[3]۔

اور شافعیہ میں سے نووی کی رائے یہ ہے کہ جو زنار وغیرہ پہنے وہ نیت نہ ہونے کی صورت میں کافر نہیں ہوگا[4]۔

حرمت تشبہ کے حالات:

فقہاء کی عبارتوں کے تتبع سے واضح ہوتا ہے کہ وہ کفار کے مخصوص لباس میں ان سے تشبہ اختیار کرنے والے کے کفر کو چند قیود سے مقید کرتے ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں:

۵- یہ عمل بلاد اسلام میں کرے[1]، احمد رملی کہتے ہیں: کفار کا لباس اختیار کرنا ارتداد اس وقت ہوگا جبکہ دار الاسلام میں ایسا کیا جائے، دار الحرب میں اسے ارتداد قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اسے دوسرا لباس نہ مل سکا ہو جیسا کہ غالب ہے، یا یہ کہ اسے اس پر مجبور کیا گیا ہو[2]۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: اگر مسلمان دار الحرب یا دار الکفر میں ہو تو وہ ظاہری ہیئت میں ان (کفار) کی مخالفت پر مامور نہ ہوگا، کیونکہ اس میں اس کو ضرر ہوگا، بلکہ کبھی کبھی آدمی کے لئے ظاہری ہیئت میں ان کا شریک ہونا مستحب یا واجب ہوگا جبکہ اس میں کوئی دینی مصلحت ہو، جیسے ان کو دین کی دعوت دینا، اور مسلمانوں کو باخبر کرنے کے لئے ان کے پوشیدہ امور پر مطلع ہونا، یا مسلمانوں سے ان کے ضرر کا دفع کرنا اور اسی طرح کے دوسرے اچھے مقاصد، اور جہاں تک دار الاسلام اور دار الہجرت کا تعلق ہے جس میں اللہ نے اپنے دین کو اعزاز بخشا ہے اور اس میں کافروں پر ذلت مسلط کی ہے اور ان پر جزیہ عائد کیا ہے، تو اس میں مخالفت مشروع ہے[3]۔

۶- مشابہت اختیار کرنا بلا ضرورت ہو، چنانچہ جو شخص یہ عمل ضرورتاً کرے اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، لہذا اگر کوئی شخص اپنی کمر میں زنار باندھے اور قیدیوں کو چھڑانے کے لئے دار الحرب میں داخل ہو، یا یہ عمل جنگ میں دھوکہ دینے اور مسلمانوں کے لئے دشمنوں کے

---

(۱) تحفۃ المحتاج لابن حجر ۹/ ۹۱، ۹۲۔
(۲) الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۳۲، دار الشروق مع الفروق ۴/ ۱۱۶۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۱۲۸۔
(۴) روضۃ الطالبین ۱۰/ ۶۹۔

(۱) الزرقانی ۸/ ۶۳۔
(۲) اسنی المطالب ۴/ ۱۱۱ اور دیکھئے أصول الدین لأبی منصور عبد القاہر التمیمی البغدادی رص ۲۶۶ طبع استنبول۔
(۳) اقتضاء الصراط المستقیم بتحقیق ڈاکٹر ناصر العقل ۱/ ۴۱۸۔

احوال معلوم کرنے کے مقصد سے کرے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی(۱)، اسی طرح گرمی اور سردی دور کرنے کے لئے اگر اپنے سر پر مجوسیوں کی ٹوپی لگائے تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی(۲)۔

۷ - کافروں کے ساتھ مخصوص چیز میں مشابہت اختیار کی جائے جیسے عیسائی کا ہیٹ اور یہودی کا کیپ (ٹوپی)۔ مالکیہ نے ارتداد کے تحقق کے لئے اسی کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ مشابہت اختیار کرنے والا اس کے ذریعہ گرجا گھر وغیرہ کا اہتمام کرے(۳)۔

۸ - مشابہت اختیار کرنا ایسے وقت میں ہو جب متعین لباس کفار کا شعار ہو، ابن حجر نے حضرت انسؓ کی حدیث بیان کی ہے کہ انہوں نے ایک جماعت دیکھی جن پر سبز چادریں تھیں تو فرمایا: یہ تو گویا خیبر کے یہود ہیں(۴)، پھر ابن حجر فرماتے ہیں: یہود کے واقعہ سے استدلال کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب سبز چادر ان کا شعار ہو، اور یہ بات بعد میں ختم ہوچکی ہے، لہذا وہ مباح کے عموم میں داخل ہوگئی ہے(۵)۔

۹ - مشابہت اختیار کرنا کفر کی طرف میلان کی وجہ سے ہو، چنانچہ جو شخص کھلواڑ اور تمسخر کے طور پر مشابہت اختیار کرے وہ مرتد نہیں ہوگا، بلکہ وہ فاسق ہوگا جو سزا کا مستحق ہوتا ہے، یہ مالکیہ کا مسلک ہے(۶)۔

۱۰ - اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی (ذہن میں رہے) کہ غیر مذموم چیز میں مشابہت اختیار کرنے نیز جن چیزوں میں تشبہ مقصود نہ ہوتا ہو انہیں اختیار کرنے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔

صاحب "الدر المختار" کہتے ہیں: (اہل کتاب سے) مشابہت اختیار کرنا ہر چیز میں مکروہ نہیں ہے، بلکہ مذموم چیزوں اور جن میں تشبہ مقصود ہوتا ہے ان میں مکروہ ہے۔

ہشام کہتے ہیں: میں نے امام ابو یوسف کو میخوں کے ذریعہ جوڑے ہوئے جوتے پہنے دیکھا تو پوچھا: کیا آپ کی رائے میں اس لوہے میں کوئی حرج ہے؟ فرمایا: نہیں، میں نے عرض کیا: سفیان اور ثور بن یزید اسے مکروہ سمجھتے ہیں، اس لئے کہ اس میں راہبوں سے مشابہت پائی جاتی ہے؟ فرمایا: "نبی کریم ﷺ بالوں والے جوتے پہنتے تھے اور یہ بھی راہبوں کا پہناوا ہے" چنانچہ امام ابو یوسف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بندوں کی بھلائی سے متعلق چیزوں میں مشابہت کی صورت مضر نہیں ہے، اس لئے کہ زمین کی لمبی مسافت اس قسم کے جوتوں کے بغیر طے کرنا ممکن نہیں ہے(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ردت" اور "کفر"۔

دوم - کفار سے ان کے تہواروں میں مشابہت اختیار کرنا:

۱۱ - کفار سے ان کے تہواروں میں مشابہت اختیار کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ: "**من تشبه بقوم فهو منهم**"(۲) (جو شخص کسی قوم سے مشابہت اختیار کرے وہ اسی میں سے ہے)، اور اس کا مطلب کفار کے تمام مخصوص امور میں مسلمانوں کو موافقت کرنے سے نفرت دلانا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَلَا النَّصَارٰى حَتّٰى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ، قُلْ

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۷۶، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۳۲، اسنی المطالب ۴/ ۱۱۹۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۷۶۔
(۳) الزرقانی ۸/ ۶۳، الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۸۸۔
(۴) حضرت انسؓ کے اثر: "انہ رأی قوما علیہم الطیالسۃ" کو حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب زاد المعاد (۱/ ۱۴۲) اور احکام اہل الذمہ (۲/ ۷۵۴) میں روایت کیا ہے۔
(۵) فتح الباری ۱۰/ ۲۷۵ طبع السلفیہ۔
(۶) الشرح الصغیر ۴/ ۴۳۳، الزرقانی ۸/ ۶۳۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۱۹، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۳۔
(۲) احکام اہل الذمہ ۲/ ۷۲۲، شائع کردہ دار العلم للملایین، المدخل لابن الحاج ۲/ ۴۶، ۴۸، والآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۴۴۱، کشاف القناع ۳/ ۱۳۱۔

إِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى، وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَالَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلاَ نَصِيْرٍ" (۱)
(اور آپ سے یہود ونصاری ہرگز خوش نہ ہوں گے جب تک کہ آپ ان کے مذہب کے پیرو نہ ہوجائیں، آپ کہہ دیجئے کہ اللہ تعالی کی (بتلائی ہوئی) راہ تو بس وہی ہے اور اگر آپ اس علم کے بعد جو آپ کو پہنچ چکا ہے ان کی خواہشوں کی پیروی کرنے لگے تو آپ کے لئے اللہ (کی گرفت) کے مقابلہ میں نہ کوئی یار ہوگا، نہ مددگار)۔

اور بیہقی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: عجمیوں کی زبان مت سیکھو، اور مشرکین کے تہواروں کے دن ان کی عبادت گاہوں میں نہ جاؤ، اس لئے کہ ان پر غضب نازل ہوتا ہے۔

اور حضرت عبد اللہ بن عمر ورضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: جو شخص عجمیوں کے ملک سے گزرے اور ان کا نوروز اور مہرجان منائے، اور ان سے مشابہت اختیار کرے، یہاں تک کہ اسی حال میں مرجائے تو قیامت کے دن اس کو انہیں کے ساتھ اٹھایا جائے گا (۲)۔

اور اس لئے بھی کہ تہوار قبلہ، نماز اور روزوں ہی کی طرح منجملہ شریعت، منہج اور ان مناسک کے ہے جن کے بارے میں اللہ سبحانہ و تعالی کا ارشاد ہے: "لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوْهُ" (۳)
(ہم نے ہر امت کے واسطے ایک طریقہ (ذبح وعبادت کا) مقرر کر رکھا ہے، کہ وہ اس پر چلنے والے ہیں)۔

لہذا تہوار میں ان کے ساتھ شریک ہونے اور تمام مناہج میں ان کے ساتھ شریک ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۲۰۔
(۲) احکام اہل الذمہ ۲/ ۷۲۳۔
(۳) سورۂ حج/ ۶۷۔

پورے تہوار میں موافقت اختیار کرنا کفر میں موافقت کرنا ہے، اور اس کی کچھ فروع میں موافقت کرنا کفر کے بعض شعبوں میں موافقت کرنا ہے، بلکہ تہوار شریعتوں کے مخصوص ترین امتیازات اور ان کے نمایاں ترین شعائر میں سے ہوتے ہیں، لہذا ان میں موافقت کرنا شرائع کفر کی مخصوص ترین چیزوں اور ان کے نمایاں ترین شعاروں میں موافقت کرنا ہے (۱)۔

قاضی خاں فرماتے ہیں: کوئی شخص نوروز کے دن کوئی ایسی چیز خریدے جسے وہ اس دن کے علاوہ کسی اور دن نہیں خریدتا تھا تو اگر اس کا مقصد کافروں کی طرح اس دن کی تعظیم کرنا ہے تو یہ کفر ہوگا، اور اگر یہ عمل اسراف وتنعم کے لئے کیا ہو، دن کی تعظیم کے لئے نہ کیا ہو تو یہ کفر نہیں ہوگا، اور اگر نوروز کے موقع پر کسی انسان کو کچھ ہدیہ کرے، اور اس دن کی عظمت کا ارادہ نہ کرے، اور یہ عمل صرف لوگوں کی عادت کے مطابق کرے تو یہ کفر نہیں ہوگا، اور چاہئے کہ اس دن کوئی ایسا عمل نہ کرے جو اس دن سے پہلے یا بعد میں نہ کرتا ہو، اور کافروں سے مشابہت اختیار کرنے سے احتراز کرے (۲)۔

اور مالکیہ میں سے ابن القاسم نے مسلمان کے لئے یہ مکروہ قرار دیا ہے کہ وہ عیسائی کے تہوار کے موقع پر بدلہ میں اسے ہدیہ پیش کرے، اور انہوں نے اس کو اس کے تہوار کی تعظیم اور اس کے کفر میں اس کی معاونت گردانا ہے (۳)، اور جس طرح تہواروں میں کفار سے مشابہت اختیار کرنا ناجائز ہے اسی طرح ان میں ان کی مشابہت

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم ۱/ ۴۷۱۔
(۲) الفتاوی الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۵۷۷، اور دیکھئے: الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۷۶، ۲۷۷، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۳۳۳، ۳۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۸۱، الفتاوی الانقرویہ ۱/ ۱۶۴، بذل المجہود فی حل أبی داؤد ۶/ ۱۶۰ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ۔
(۳) المدخل لابن الحاج ۲/ ۴۷، أحکام أہل الذمہ ۲/ ۷۲۵۔

اختیار کرنے والے مسلمان کی مدد نہیں کی جائے گی، بلکہ اسے اس سے روکا جائے گا۔

چنانچہ جو شخص ان کے تہوار میں خلاف عادت دعوت کرے اس کی دعوت قبول نہیں کی جائے گی، اور مسلمانوں میں سے جو شخص ان تہواروں میں کوئی ایسا ہدیہ پیش کرے جو اس تہوار کے علاوہ بقیہ اوقات میں عادت کے برخلاف ہو تو اسے قبول نہیں کیا جائے گا، خصوصاً اس وقت جب ہدیہ ان چیزوں میں سے ہو جن سے ان کی مشابہت اختیار کرنے میں مدد لی جاتی ہے، جیسے عید میلاد (کرسمس ڈے) کے موقع پر شمع وغیرہ ہدیہ کرنا(۱)۔

اس کے ساتھ ہی جو شخص تہواروں میں کفار سے مشابہت اختیار کرے اس کو سزا دینا واجب ہے(۲)۔

جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جن کو کفار اپنے تہواروں کے موقع پر بازاروں میں بیچتے ہیں تو ان میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، مہنا کی روایت میں امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اور فرمایا ہے کہ انہیں تو ان کے عبادت خانوں اور گرجوں میں جانے سے روکا جائے گا، رہیں ماکولات میں سے وہ چیزیں جو بازار میں بیچی جاتی ہیں تو ان سے نہیں (روکا جائے گا) اگر چہ اس کی زیادتی اور تحسین کا قصد انہیں کی وجہ سے کرے(۳)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''عید''۔

سوم-عبادات میں کفار سے مشابہت اختیار کرنا:

عبادات میں کفار سے مشابہت اختیار کرنا فی الجملہ مکروہ ہے، اور اس باب میں ان سے مشابہت اختیار کرنے کی کچھ مثالیں یہ ہیں:

الف-مکروہ اوقات میں نماز ادا کرنا:

۱۲- کفار کی عبادت میں مشابہت کی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے کراہت کے اوقات میں نماز کی ممانعت فرمائی ہے(۱)۔

چنانچہ مسلم نے حضرت عمرو بن عبسہؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''**صل صلاة الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع، فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار، ثم صل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح، ثم أقصر عن الصلاة فإن حينئذ تسجر جهنم، فإذا أقبل الفيء فصل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر، ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فإنها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار**''(۲) (صبح کی نماز پڑھو، پھر طلوع شمس تک نماز سے رک جاؤ، یہاں تک کہ سورج بلند ہو جائے، اس لئے کہ طلوع کے وقت وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان سے طلوع ہوتا ہے، اور اس وقت کفار اس کو سجدہ کرتے ہیں، پھر نماز پڑھو، اس لئے کہ نماز میں ملائکہ موجود ہوتے ہیں یہاں تک کہ سایہ نیزہ کے بقدر ٹھہر جائے، پھر نماز سے رک جاؤ، اس لئے کہ اس وقت جہنم کو بھڑکایا جاتا ہے، پھر جب سایہ آگے بڑھے تو نماز پڑھو، اس لئے کہ نماز میں ملائکہ موجود ہوتے ہیں، یہاں تک کہ عصر کی نماز پڑھ لو، پھر غروب شمس تک

---

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم ۲/۵۱۷۔

(۲) کشاف القناع ۳/۱۳۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/۲۰۵۔

(۳) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/۴۴۱، اقتضاء الصراط المستقیم ۲/۵۱۸۔

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم لابن تیمیہ ۱/۱۹۰، فتح القدیر ۱/۲۰۲ طبع دار احیاء التراث العربی، الکافی لابن عبدالبر ۱/۱۹۵، البجیرمی علی الخطیب ۲/۱۰۱ شائع کردہ دار المعرفہ، المغنی ۲/۱۰۷ طبع ریاض۔

(۲) حدیث: ''صل صلاة الصبح.....'' کی روایت مسلم (۱/۵۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نماز سے رک جاؤ، اس لئے کہ وہ شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان غروب ہوتا ہے، اور اس وقت کفار اس کو سجدہ کرتے ہیں)۔

اوقات کراہت سے متعلق احکام کی تفصیل کے لئے دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۲۵۰، أوقات الصلاۃ فقرہ / ۲۳"۔

ب-نماز میں کمر پر ہاتھ رکھنا:

۱۳ - نماز میں "اختصار"(۱) (کمر پر ہاتھ رکھنے) کی کراہت کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہود یہ عمل کثرت سے کرتے تھے، لہذا ان سے مشابہت کی کراہت کی وجہ سے اس کی ممانعت کردی گئی، چنانچہ بخاری اور مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے، (اور الفاظ مسلم کے ہیں) کہ: "نھی رسول اللہ ﷺ أن یصلي الرجل مختصرا"(۲) (نبی کریم ﷺ نے اس سے ممانعت فرمائی ہے کہ آدمی کمر پر ہاتھ رکھ کر نماز پڑھے) اور بخاری نے بنی اسرائیل کے بیان میں بروایت ابوالضحی عن مسروق عن عائشہؓ یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کو یہ بات ناپسند تھی کہ نمازی اپنا ہاتھ اپنی کمر پر رکھے فرماتی تھیں: "یہ عمل یہود کرتے ہیں" ابن ابی شیبہ نے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا ہے: "نماز میں"(۳) اور دوسری روایت میں ہے: "لا تشبھوا بالیھود"(۱) (یہود سے مشابہت نہ اختیار کرو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ"۔

ج-صوم وصال:

۱۴ - حنفیہ، جمہور مالکیہ، دو اقوال میں سے ایک کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ صوم وصال کی کراہت کے قائل ہیں (۲)، اس لئے کہ بخاری نے حضرت انسؓ کی حدیث نقل کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لاتواصلوا، قالوا: إنک تواصل، قال لست کأحد منکم، إني أطعم و أسقی"(۳) (صوم وصال نہ رکھو، صحابہ نے عرض کیا: آپ خود تو رکھتے ہیں؟ فرمایا: میں تم میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں، مجھے کھلایا پلایا جاتا ہے)، یا فرمایا: "إني أبیت أطعم و أسقی" (میں اس حال میں رات گزارتا ہوں کہ مجھے کھلایا پلایا جاتا ہے)، اور آپ ﷺ کا فرمان: "لاتواصلوا" (صوم وصال نہ رکھو) ممانعت ہے، اور اس کا ادنی درجہ کراہت کا متقاضی ہے۔

اور نہی کی علت عیسائیوں سے مشابہت ہے، جیسا کہ حضرت بشیر ابن خصاصیہؓ کی اس حدیث میں صراحت کی گئی ہے جس کو احمد، طبرانی، سعید بن منصور نے، نیز عبد بن حمید اور ابن ابی حاتم نے اپنی تفسیروں میں بشیر بن خصاصیہ کی بیوی لیلی تک (پہنچنے والی) صحیح سند سے نقل کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: میں نے دو دنوں کے صوم وصال کا

---

(۱) اختصار کے معنی میں علماء کا اختلاف ہے، اور قول صحیح جس پر محققین اور اہل لغت وغریب اور محدثین میں سے اکثر کا اتفاق ہے یہ ہے کہ مُختَصِر وہ ہے جو اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کا ہاتھ خاصرہ پر ہو۔ صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۳۶ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر۔

(۲) حدیث: "نھی رسول اللہ ﷺ أن یصلي الرجل مختصرا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بنی اسرائیل کے تذکرہ میں بروایت ابوالضحی اس کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۴۹۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

---

(۱) عمدۃ القاری ۷/ ۲۹۷ طبع المنیریہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۳۶، المغنی ۲/ ۹ طبع ریاض، الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۰۔

(۲) امام ابویوسف اور امام محمد نے صوم وصال کی تفسیر دو دن اس طرح روزہ رکھنے سے کی ہے کہ ان کے درمیان افطار نہ کیا گیا ہو (حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۴ اور دیکھئے: المغنی ۳/ ۱۷۱ طبع ریاض۔

(۳) حدیث: "لا تواصلوا، لست کأحد منکم" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ارادہ کیا تو مجھے حضرت بشیر نے منع کیا اور فرمایا کہ: نبی کریم ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے[1] اور فرمایا: "يفعل ذلك النصارى ولكن صوموا كما أمركم الله، أتموا الصيام إلى الليل، فإذا كان الليل فأفطروا" (یہ فعل نصاری کرتے ہیں، البتہ تم اس طرح روزہ رکھو جس طرح تمہیں اللہ نے حکم دیا ہے کہ روزہ کو رات تک پورا کرو، پھر جب رات آجائے تو افطار کرلیا کرو)۔

امام احمد نیز مالکیہ کی ایک جماعت سحر تک وصال کے جواز کی قائل ہے، اور یہی قول اسحاق، ابن المنذر اور ابن خزیمہ کا ہے۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صوم وصال حرام ہے، مالکیہ میں سے ابن العربی نے بھی اس قول کو صحیح قرار دیا ہے[2]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صوم"۔

د-صرف یوم عاشوراء کا روزہ رکھنا:

۱۵ - حنفیہ یہود سے مشابہت کی وجہ سے صرف یوم عاشوراء کا روزہ رکھنے کو مکروہ قرار دیتے ہیں بقول ابن تیمیہ امام احمد کے کلام کا مقتضا بھی یہی ہے[3]۔

چنانچہ مسلم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب رسول اللہ ﷺ نے یوم عاشوراء کا روزہ رکھا اور اس کے روزہ کا حکم دیا تو صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ ایسا دن ہے جس کی تعظیم یہود ونصاری کرتے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "فإذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع"[1] (تب تو آئندہ سال آنے پر ہم ان شاء اللہ نویں دن بھی روزہ رکھیں گے)، فرماتے ہیں کہ آئندہ سال آیا بھی نہیں تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات ہوگئی۔

علامہ نووی حدیث پر تعلیق کرتے ہوئے بعض علماء سے نقل کرکے فرماتے ہیں: دسویں دن کے ساتھ نویں دن کے روزہ کا سبب شاید یہ ہے کہ صرف دسویں دن کا روزہ رکھنے میں یہود سے مشابہت نہ ہو، اور حدیث میں اس کی طرف اشارہ بھی ہے[2]۔

اور شافعیہ وحنابلہ نے عاشوراء (محرم کے دسویں دن) اور "تاسوعاء" (محرم کے نویں دن) کے روزہ کو مستحب قرار دیا ہے[3]۔

اور حنفیہ کے نزدیک عاشوراء سے ایک دن پہلے اور ایک دن بعد روزہ رکھنا مستحب ہے[4]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ عاشوراء، نویں تاریخ اور اس سے پہلے آٹھ دن روزہ رکھنا مندوب ہے[5]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صوم" اور "عاشوراء"۔

چہارم-فساق سے مشابہت اختیار کرنا:

۱۶ - قرطبی فرماتے ہیں: اگر اہل فسق اور بے حیا لوگوں کا کوئی مخصوص لباس ہو تو دوسروں کو اس کے پہننے سے روک دیا جائے گا،

---

(۱) حضرت بشیر بن خصاصیہ کی بیوی حضرت لیلی کی حدیث کی روایت احمد (۵/ ۲۲۴، ۲۲۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۴/ ۲۰۲ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) فتح الباری ۴/ ۲۰۲، ۲۰۴ طبع السلفیہ، عمدۃ القاری ۱۱/ ۷۱، ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۸۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۷، المغنی ۳/ ۱۷۱ طبع ریاض۔

(۳) فتح القدیر ۲/ ۷۸ طبع الامیریہ، عمدۃ القاری ۱۱/ ۱۱۹، کشاف القناع ۲/ ۳۳۹۔

(۱) حدیث: "فإذا كان العام المقبل - إن شاء الله - صمنا اليوم التاسع" کی روایت مسلم (۲/ ۷۹۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۸/ ۱۲/ ۱۳۔

(۳) شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۷۳، المغنی ۳/ ۱۷۴۔

(۴) فتح القدیر ۲/ ۷۸ طبع الامیریہ۔

(۵) الشرح الصغیر ۱/ ۶۹۱، ۶۹۲۔

اس لئے کہ اس کو نہ پہچاننے والا اسے بھی انہیں لوگوں میں سمجھے گا، اور اس کے ساتھ بدگمانی کرے گا تو بدگمانی کرنے والا بھی گنہگار ہوگا، اور بدگمانی پر معاونت کی وجہ سے وہ شخص بھی جس سے بدگمانی کی جارہی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''شہادت'' اور ''فسق''۔

پنجم-مردوں کا عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا نیز اس کے برعکس ہونا:

۱۷-جمہور فقہاء عورتوں کی مردوں سے اور مردوں کی عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے کو حرام قرار دیتے ہیں (۱)۔

چنانچہ بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من النساء بالرجال'' (۲) (رسول اللہ ﷺ نے عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

اور ایک قول کے مطابق شافعیہ اور حنابلہ کی ایک جماعت مردوں کی عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے نیز اس کے برعکس کو مکروہ قرار دیتی ہے (۳)۔

(۱) نیل الأوطار ۲/ ۱۱۷ طبع دار الجیل، عمدة القاری ۲۲/ ۴۱ طبع المنیریہ، عون المعبود ۱۱/ ۱۵۶ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۲، روضۃ الطالبین ۲/ ۲۶۳، الزواجر ۱/ ۱۴۴ طبع مصطفی الحلبی، الکبائر رص ۱۳۴ طبع المکتبۃ الامیریہ، کشاف القناع ۱/ ۲۸۳، ۲/ ۲۳۹، اعلام الموقعین ۴/ ۴۰۲ شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

(۲) حدیث: ''لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۳۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الزواجر ۱/ ۱۴۴، کشاف القناع ۲/ ۲۳۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۴۰۔

اور مشابہت لباس، حرکات وسکنات، نیز اعضاء اور آواز میں تصنع اختیار کرنے سے ہوتی ہے (۱)۔

اس کی مثال مردوں کا عورتوں سے مخصوص لباس اور زیب وزینت میں مشابہت اختیار کرنا ہے، مثلاً اوڑھنی، ہار گلوبند، کنگن، پازیب اور بالی جیسی چیزیں پہننا جن کا پہننا مردوں کے لئے درست نہیں ہے، اسی طرح عورتوں سے مخصوص افعال میں ان کی مشابہت اختیار کرنا جیسے بدن میں لچک پیدا کرنا، اور بات چیت اور چال میں زنانہ پن ظاہر کرنا (۲)۔

اسی طرح عورتوں کا لباس، چال ڈھال، آواز بلند کرنے یا اسی طرح کی چیزوں میں مردوں سے مشابہت اختیار کرنا (۳)۔

اور لباس کی ہیئت ہر شہر کے عرف کے اختلاف سے کبھی کبھی بدل جاتی ہے، چنانچہ کبھی عورتوں کی ہیئت مردوں کی ہیئت سے الگ نہیں ہوتی ہے، البتہ پردہ اور حجاب سے وہ ممتاز ہوجاتی ہیں (۴)۔

اسنوی کہتے ہیں: تشبہ کے حرام ہونے کے لئے دونوں صنفوں کے لباس اور ہیئت کے بارے میں اعتبار ہر علاقہ کے عرف کا ہوگا (۵)۔

بات چیت اور چال میں مشابہت اختیار کرنے کی مذمت اس شخص تک محدود ہے جو دانستہ ایسا کررہا ہو اور جس کی اصل خلقت میں ایسا ہو اسے بہ تکلف اس کے ترک کرنے، اور بتدریج اس پر دوام اختیار کرنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور اسی پر مصر رہے تو مذمت اس کو لاحق ہوجائے گی، خاص طور سے اس وقت جب اس کی طرف سے اس فعل پر رضامندی ظاہر کرنے والی کسی چیز کا

(۱) فیض القدیر ۵/ ۲۶۹۔
(۲) عمدة القاری ۲۲/ ۴۱۔
(۳) فیض القدیر ۵/ ۲۶۹۔
(۴) عمدة القاری ۲۲/ ۴۱۔
(۵) نہایۃ المحتاج ۲/ ۳۶۲۔

اظہار ہو[۱]۔

اسی کے ساتھ دوسرے منکرات ہی کی طرح مشابہت پر طاقت سے اور اگر عاجز ہو تو انجام پر اطمینان کے ساتھ زبان سے، اور اس سے بھی عاجز ہو تو دل سے نکیر کرنا واجب ہے[۲]۔

اور اسی پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ اللہ تعالی کے درج ذیل حکم کی اطاعت کرتے ہوئے شوہر پر واجب ہوگا کہ وہ اپنی بیوی کو لباس اور چال ڈھال وغیرہ میں مردوں سے مشابہت میں ڈالنے والی چیزوں سے روکے: "قُوْا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا"[۳] (بچاؤ اپنی جان کو اور اپنے گھر والوں کو اس آگ سے)، یعنی ان کی تعلیم وتادیب کے ذریعہ، اور ان کو پروردگار کی اطاعت کا حکم دے کر اور اس کی نافرمانی سے روک کر[۴]۔

ششم - ذمیوں کا مسلمانوں سے مشابہت اختیار کرنا:

۱۸ - اہل ذمہ کو ایسی علامات ظاہر کرنے کا پابند بنایا جائے گا جس سے وہ پہچانے جاسکیں، اور انہیں یہ آزادی نہیں دی جائے گی کہ لباس، سواری اور شکل وصورت میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار کریں، اور اس حکم کی اصل وہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا گزر کچھ ایسے لوگوں کے پاس سے ہوا جو سوار تھے اور باوقار شکل وشباہت والے تھے، آپ نے ان کو مسلمان سمجھا اور سلام کیا تو آپ کے مصاحبین میں سے ایک شخص نے کہا: اللہ آپ کو درست رکھے، آپ جانتے ہیں یہ کون لوگ ہیں؟ دریافت کیا: یہ کون لوگ ہیں؟ کہا: یہ بنوتغلب کے عیسائی ہیں، پھر جب آپ اپنی قیام گاہ آئے تو لوگوں میں یہ اعلان کرنے کا حکم دیا کہ کوئی بھی عیسائی ایسا نہ بچے جو پیشانی کے بال نہ باندھے، اور پالان کی سواری نہ کرے، اور یہ منقول نہیں کہ کسی نے آپ پر نکیر کی ہو، لہذا یہ گویا اجماع ہے، اور اس لئے بھی کہ سلام اسلام کے شعائر میں سے ہے، لہذا ملاقات کے وقت مسلمانوں کو ان شعائر کے اظہار کی حاجت ہے، اور یہ تب ہی ممکن ہے جب اہل ذمہ علامت کے ذریعہ ممتاز ہوں۔

اسی کے ساتھ ساتھ جب امتیاز واجب ہوگیا تو یہ بھی واجب ہوگا کہ اس میں ذلت ہو نہ کہ اعزاز، اس لئے کہ ان کو ذلیل کرنا واجب ہے، مگر بلاوجہ ضرب اور تھپڑ لگا کر نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ ان کی ایک مخصوص ہیئت ہو۔

اسی طرح راستہ چلنے کی حالت میں ذمیوں کی عورتوں کا مسلمانوں کی عورتوں سے متمیز ہونا واجب ہے، اور ان کے گھروں پر کوئی علامت لگادی جائے گی تاکہ ان کے ساتھ کوئی ایسا معاملہ نہ کیا جائے جو مسلمانوں سے مخصوص ہے، اور جزیرۃ العرب کے علاوہ مسلمانوں کے بقیہ شہروں میں انہیں آباد ہوکر خرید وفروخت کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ عقد ذمہ کی مشروعیت اس لئے ہے تاکہ ان کے اسلام کا ذریعہ بنے اور مسلمانوں کے شہروں میں انہیں رہائش کی اجازت دینا اس مقصد کے لئے زیادہ مؤثر ہے[۱]۔

اور ان امور کی تفصیل کے لئے جن میں اہل ذمہ کو مسلمانوں سے مشابہت اختیار کرنے سے روکا جائے گا کتب فقہ میں "جزیہ" اور "عقد ذمہ" کے ابواب دیکھے جائیں۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۳۲، فیض القدیر ۵/ ۲۷۱۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۲۳۹۔

(۳) سورۂ تحریم/ ۶۔

(۴) الزواجر ۱/ ۱۳۵ طبع مصطفی الحلبی، الکبائر/ ص ۱۳۴۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۳، تبیین الحقائق، حاشیۃ الشلبی ۳/ ۲۸۰، ۲۸۱، ابن عابدین ۳/ ۲۷۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۸، المعیار المعرب ۶/ ۴۲۱ طبع دار المغرب الاسلامی بیروت، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۲۷، المغنی ۸/ ۵۲۸، ۵۲۹، اور دیکھئے: الموسوعۃ الفقہیۃ الکویتیہ، اصطلاح "الزمہ" فقرہ نمبر ۲۳ جلد ۱۶ اور اصطلاح "اہل الذمۃ" فقرہ نمبر ۳۶ جلد ۷۔

تشبیب

تعریف:

۱ - "تشبیب" شبّب" کا مصدر ہے، اور اس کے ایک معنی خواتین کے ذکر سے شعر کے ابتدائی حصہ میں خوبصورتی پیدا کرنے کے ہیں، اور " شبب بالمرأة" کے معنی ہیں: عورت کے بارے میں غزل یا نسیب کہنا (۱)۔

فقہی اصطلاح لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تشبیب، نسیب اور غزل مترادف الفاظ ہیں جن کا مطلب عورتوں کے محاسن بیان کرنا ہے (۲)۔

تشبیب کا شرعی حکم:

۲ - کسی ایسی معین عورت کی تشبیب کرنا جو تشبیب کرنے والے پر حرام ہو، یا کسی بے ریش لڑکے کی تشبیب کرنا حرام ہے، اور اپنے اوپر حرام کسی اجنبی عورت سے برائی پر آمادہ کرنے والے حسی یا معنوی اوصاف کے بیان کرنے کی حرمت پر فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، اور اس سلسلہ میں ظاہری اور باطنی اوصاف کا بیان کرنا برابر ہے، اس لئے کہ اس میں عورت اور اس کے متعلقین کی

(۱) لسان العرب۔

(۲) حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۲۔

ایذا رسانی، پردہ دری اور ایک مسلمان عورت کو بدنام کرنا ہے۔

جہاں تک اپنی بیوی یا باندی کی تشبیب کا تعلق ہے تو وہ اس وقت تک جائز ہوگی جب تک اس کے باطنی اعضاء کے اوصاف بیان نہ کرے، یا ایسی چیز نہ بیان کرے جس کا چھپانا ضروری ہے، اس لئے کہ یہ چیز اس کی مروّت کو ساقط کردے گی۔ اور یہ چیز بعض لوگوں کے نزدیک حرام اور بعض لوگوں کے نزدیک مکروہ ہوگی (۱)۔

اسی طرح جب تک کوئی فحش بات نہ کہے، یا تعیین پر دلالت کرنے والا کوئی قرینہ مقرر نہ کرے اس وقت تک غیر معین عورت کی تشبیب کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ اس سے مقصود کلام میں خوبصورتی اور لطافت پیدا کرنا ہے نہ کہ ان باتوں کو انجام دینا ہے جن کا وہ ذکر کررہا ہے، لہذا اگر کوئی ایسا قرینہ مقرر کرے جو تعیین پر دلالت کرتا ہو تو وہ تعیین ہی کے حکم میں ہوگا اور کسی نامعلوم عورت جیسے لیلی اور سعاد کا ذکر کرنا حضرت کعب ابن زہیر کی حدیث اور نبی کریم ﷺ کے سامنے ان کے اپنے مشہور قصیدہ "بانت سعاد......" سنانے کی بناپر تعیین میں شمار نہیں ہوگا (۲)۔

کسی لڑکے کی تشبیب کرنا:

۳ - کسی لڑکے کی تشبیب کرنا اگر یہ بیان کرے کہ وہ اس پر عاشق ہے تو حرام ہے، اگر چہ وہ معین نہ ہو، اس لئے کہ لڑکا کسی صورت میں بھی حلال نہیں ہوتا، اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ معین نہ ہو تو اس کا حکم

(۱) حاشیۃ الجمل ۵/ ۳۸۲، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱، فتح القدیر ۶/ ۳۶، الإنصاف ۱۲/ ۵۲، طبع القاہرہ ۱۳۷۷ھ طبع السنۃ المحمدیہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱، تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۳۴، الدسوقی ۴/ ۱۶۶، ۱۶۷۔

اور اپنے مشہور قصیدہ "بانت سعاد......" کے پڑھنے سے متعلق حضرت کعب ابن زہیر کی حدیث کی روایت ابن اسحاق نے کی ہے جیسا کہ سیرت ابن ہشام (۲/ ۵۰۱، ۵۱۵ طبع الحلبی) میں ہے۔

غیر معین عورت کی طرح ہوگا(۱)۔

یہ تفصیل شعر یا نثر میں إنشاء قول (خود کہنے) کی ہے جہاں تک مثلاً استشہاد یا فصاحت و بلاغت سیکھنے کے مقصد سے اس کی روایت کرنے یا گنگنانے کا تعلق ہے تو اگر اس سے حرام پر ابھارنا مقصود نہ ہو تو یہ مباح ہوگا۔

اور حنفیہ نے عورت کی تشبیب کی حرمت کو عورت کے معین اور باحیات ہونے سے مقید کیا ہے، چنانچہ اگر مردہ عورت کی تشبیب کرے تو حرام نہ ہوگا(۲)۔

(۱) سابقہ مصادر۔

(۲) سابقہ مصادر اور المغنی ۹/ ۱۷۸، فتح القدیر ۶/ ۳۶۔

تشبیک

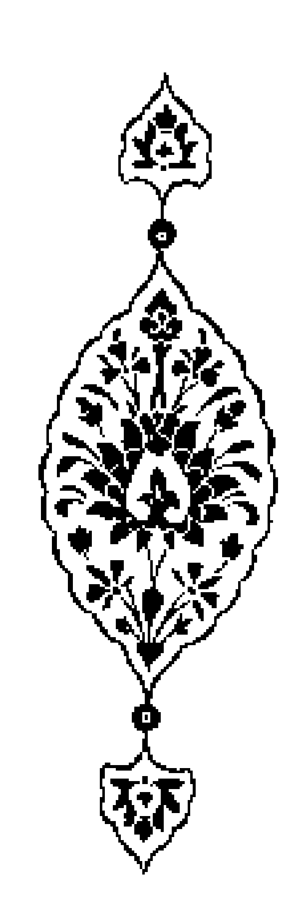
تعریف:

۱ - لغت میں تشبیک کے معنی ہیں: ایک کو دوسرے میں داخل کرنا، چنانچہ دو گتھم گتھا ہونے والی چیزوں کو "مشتبکان" سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسی سے ایک کے دوسرے میں داخل ہوجانے کی وجہ سے "شباک الحدید" (وہ کھڑکی جس میں لوہے کی جالی ہو) اور "تشبیک الأصابع" (انگلیوں کو ایک دوسرے میں پیوست کرنا) ہے۔ اور یہاں یہی مراد ہے، اور "شبک" کے معنی: ملانے اور ایک کے دوسرے میں داخل ہوجانے کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "شبک الشئ یشبکه شبکا" جب کوئی کسی چیز کو ملادے، اور اس کے ایک حصہ کو دوسرے میں پیوست کردے(۱)۔

اور "تشبیک الأصابع" اپنے اصطلاحی معنی میں اس لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: "تشبیک الأصابع" یہ ہے کہ آدمی اپنے ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کردے(۲)۔

اجمالی حکم:

۲ - اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ نماز میں انگلیوں کی تشبیک مکروہ



(۱) المصباح المنیر، محیط المحیط، مختار الصحاح مادۂ "شبک"۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، قواعد الفقہ للبرکتی/ ۲۲۸۔

ہے، اس لئے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله ﷺ رأى رجلا قد شبّک أصابعه في الصلاة، ففرّج رسول الله ﷺ بين أصابعه"(۱) (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو نماز میں انگلیوں کی تشبیک کئے ہوئے دیکھا، تو آپ ﷺ نے اس کی انگلیوں کو کھول دیا)۔

اور حضرت ابن عمرؓ نے اس شخص کے بارے میں جو نماز پڑھتے ہوئے انگلیوں میں تشبیک کر رہا تھا، فرمایا: "تلک صلاة المغضوب عليهم"(۲) (یہ ان لوگوں کی نماز ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے)۔

اور جہاں تک نماز کے علاوہ حالت میں مسجد کے اندر اور نماز کے انتظار میں یعنی جہاں نماز کے انتظار میں بیٹھا ہے وہاں یا نماز کے لئے جاتے ہوئے تشبیک کرنے کا تعلق ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس حالت میں تشبیک کی کراہت کے قائل ہیں، اس لئے کہ نماز کا انتظار کرنا نماز ہی کے حکم میں ہوتا ہے(۳)، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: "لا يزال أحدكم في صلاة مادامت الصلاة تحبسه"(۱) (تم میں سے کوئی اس وقت تک نماز میں ہوتا ہے جب تک نماز اس کو روکے رہے) اور اس لئے بھی کہ احمد اور ابو داؤد وغیرہ نے مرفوعا روایت نقل کی ہے: "إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه ثم خرج عامدا إلى المسجد، فلا يشبكن بين يديه فإنه في صلاة"(۲) (جب تم میں سے کوئی وضو کرے اور اچھی طرح وضو کرے، پھر مسجد کا قصد کرتے ہوئے نکلے تو وہ اپنے ہاتھوں کے درمیان تشبیک نہ کرے، اس لئے کہ وہ نماز میں ہے)۔

حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إذا كان أحدكم في المسجد فلا يشبكن، فإن التشبيک من الشيطان، وإن أحدكم لا يزال في صلاة مادام في المسجد حتى يخرج منه"(۳) (جب تم میں سے کوئی مسجد میں ہو تو تشبیک نہ کرے، اس لئے کہ تشبیک شیطان کی طرف سے ہوتی ہے، اور تم میں سے کوئی جب تک مسجد میں رہے، اس سے نکل آنے تک برابر نماز ہی میں ہوتا ہے)۔

اور حضرت کعب بن عجرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "إذا توضأ أحدكم ثم خرج عامدا إلى الصلاة، فلا يشبكن بين يديه، فإنه في صلاة"(۴) (تم میں سے کوئی جب وضو کرے، پھر

---

(۱) حدیث: "رأى رجلا قد شبک أصابعه......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۳۱۰ طبع عیسی البابی) نے کی ہے منذری فرماتے ہیں: اس کو احمد اور ابوداؤد نے جید سند سے نقل کیا ہے (الترغیب والترہیب ۱/ ۱۷۰، ۱۷۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) اثر: "تلک صلاة المغضوب عليهم" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰۵ طبع الدعاس) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۱، ۴۳۲، مراقی الفلاح ۱۹۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴، الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۰، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۱۹ دار الفکر، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۱/ ۱۸۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۵۹، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۰ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/ ۳۷۲ طبع النصر الحدیثہ، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۷۶، ۴۷۷، منشورات المکتب الاسلامی۔

(۱) حدیث: "لا يزال أحدكم في صلاة مادامت الصلاة تحبسه......" کی روایت بخاری (۱/ ۵۳۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۶۰ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۰ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۲۲۸ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "إذا كان أحدكم في المسجد فلا يشبكن......" کی روایت احمد (۳/ ۴۳ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے ہیثمی فرماتے ہیں: اس کی سند حسن ہے (مجمع الزوائد ۲/ ۲۵ طبع القدسی)۔

(۴) حدیث: "إذا توضأ أحدكم ثم خرج عامدا إلى الصلاة فلا......"

نماز کے ارادے سے نکلے تو اپنے ہاتھوں کے درمیان تشبیک نہ کرے، اس لئے کہ وہ نماز میں ہے)۔

۳- مسجد کے اندر تشبیک کی ممانعت کی علت میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ اس کی ممانعت اس کے فعل عبث ہونے کی وجہ سے ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کی ممانعت اس میں شیطان سے تشبہ کی وجہ سے ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ممنوع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی رہنمائی شیطان نے کی تھی [(۱)]۔

''مراقی الفلاح'' پر طحطاوی کے حاشیہ میں ہے کہ تشبیک سے ممانعت کی علت یہ ہے کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، نیز اس لئے کہ وہ نیند لاتی ہے اور نیند کی حالت میں حدث پیش آنے کا ظن غالب ہوتا ہے، اور ایک علت وہ بھی ہے جس پر نماز پڑھتے ہوئے تشبیک کرنے والے شخص کو حضرت ابن عمرؓ نے متنبہ کیا تھا کہ یہ ان لوگوں کی نماز ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے، پھر اس کو ان جگہوں میں بھی مکروہ مانا گیا جو نماز کے حکم میں ہوتی ہیں، تاکہ وہ منہی عنہ میں نہ پڑ جائے [(۲)] اور نماز کے اندر اس کی کراہت زیادہ شدید ہے [(۳)]۔

اور جمہور کے نزدیک نماز سے فراغت کے بعد تشبیک مکروہ نہیں ہے، خواہ مسجد ہی میں کیوں نہ ہو، اس کی دلیل حضرت ذوالیدینؓ والی حدیث ہے جس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ''صلی بنا رسول الله ﷺ إحدی صلاتي العشيّ'' (رسول اللہ ﷺ نے ہم کو شام کی دو نمازوں میں سے ایک نماز پڑھائی) ابن سیرین کہتے ہیں: حضرت ابوہریرہؓ نے نماز کا نام لیا تھا، لیکن میں بھول گیا، فرماتے ہیں: ''فصلی بنا رکعتین، ثم سلم'' (تو آپ ﷺ نے ہم کو دو رکعتیں پڑھائیں، پھر سلام پھیر دیا) اور آپ ﷺ مسجد میں رکھی ہوئی ایک لکڑی کی طرف گئے، اور اس پر اس طرح ٹیک لگائی گویا آپ ﷺ غصہ میں ہوں، اور اپنا داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا اور انگلیوں کے درمیان تشبیک کی، اور اپنا داہنا رخسار بائیں ہتھیلی کے اوپری حصہ پر رکھا، اور جلد باز لوگ مسجد کے دروازوں سے نکل گئے اور کہنے لگے: نماز میں قصر (کمی) کر دی گئی، لوگوں میں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی تھے تو ان کو تو آپ ﷺ سے بات کرنے میں خوف محسوس ہوا، اور لوگوں میں ایک شخص تھے جن کا ہاتھ کچھ لمبا تھا ان کو ذوالیدین کہا جاتا تھا، وہ کہنے لگے: اے اللہ کے رسول! کیا آپ سے بھول ہو گئی یا نماز میں کمی کر دی گئی؟ فرمایا: ''لم أنس ولم تقصر'' (نہ تو میں بھولا ہوں اور نہ کمی کی گئی ہے)، پھر فرمایا: ''أ کما یقول ذو الیدین؟'' (کیا بات اسی طرح ہے جیسے ذوالیدین کہہ رہے ہیں؟) لوگوں نے کہا: جی ہاں، چنانچہ آپ ﷺ آگے بڑھے، اور جو نماز چھوڑ دی تھی پڑھ لی، پھر سلام پھیرا، پھر تکبیر کہی اور اپنے سجدوں ہی کے مثل یا اس سے بھی طویل سجدہ کیا، پھر اپنا سر اٹھایا اور تکبیر کہی، پھر تکبیر کہی اور اپنے سجدوں ہی کے مثل یا اس سے بھی طویل سجدہ کیا، پھر اپنا سر بلند کیا اور تکبیر کہی، تو بعض اوقات (تلامذہ) ان سے (ابوہریرہؓ) سے سوال کرتے: پھر آپ ﷺ نے سلام پھیرا؟ تو وہ فرماتے: مجھے بتایا گیا کہ عمران بن حصین فرماتے تھے کہ پھر آپ ﷺ نے سلام پھیرا'' [(۱)]۔

اور مالکیہ کے نزدیک نماز کے علاوہ میں اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ مسجد ہی میں کیوں نہ ہو، اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی

= کی روایت ان الفاظ کے ساتھ احمد (۴/ ۴۴۰ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۱) نیل الأوطار للشوکانی ۲/ ۳۸۰، ۳۸۱۔

(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۹۰۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۳۴۵ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حضرت ذوالیدین کی حدیث کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۵۵۵، ۵۶۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

کراہت صرف نماز میں ہے لیکن "الشرح الکبیر" اور "جواہر الاکلیل" کے مطابق ایسا کرنا خلاف اولی ہے[۱]۔

اور "مواہب الجلیل" میں ہے: جہاں تک نماز کے باہر تشبیک کے حکم کا مسئلہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ انسان مسجد ہی میں ہو، ابن عرفہ کہتے ہیں: ابن القاسم نے سنا (یعنی امام مالک سے) کہ نماز کے علاوہ یعنی مسجد میں انگلیوں کی تشبیک میں کوئی حرج نہیں ہے، جب داؤد بن قیس نے دیکھا کہ امام مالک انگلیوں میں تشبیک کئے ہوئے ہیں اور ان کے ہاتھوں کے ہاتھ کی طرف یہ کہتے ہوئے اشارہ کیا: یہ کیا ہے؟ مقصد یہ تھا کہ وہ تشبیک ختم کردیں تو امام مالک نے فرمایا: یہ تو صرف نماز میں مکروہ ہے، اور ابن رشد فرماتے ہیں: ذوالیدین کی حدیث میں مسجد کے اندر آپ ﷺ کا انگلیوں کے درمیان تشبیک کرنا ثابت ہے[۲]۔

۴- جہاں تک نماز سے باہر ایسے موقعوں پر انگلیوں میں تشبیک کا تعلق ہے جو نماز کے توابع میں سے نہ ہوں، مثلاً وہ نماز کی طرف سعی کرنے (جانے) کی حالت میں نہ ہو، یا مسجد میں اس کے لئے (نہ بیٹھا) ہو تو اگر تشبیک کسی حاجت مثلاً انگلیوں کو آرام دینے کے لئے ہو اور بے فائدہ نہیں بلکہ کسی غرض صحیح سے ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس حال میں وہ مکروہ نہیں ہے، چنانچہ آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا**"[۳] (مسلمان کے لئے دوسرے مسلمان کی مثال ایسی عمارت کی ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کو مضبوط رکھتا ہے)، اور آپ ﷺ نے اپنی انگلیوں کے درمیان تشبیک کی، آپ ﷺ کا

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۴۔

(۲) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۰ طبع النجاح لیبیا۔

(۳) حدیث: "المؤمن للمؤمن کالبنیان......" کی روایت بخاری (۵/ ۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۹۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

یہ تشبیک کرنا مسلمانوں کی باہمی نصرت اور ایک دوسرے کو مضبوط کرنے کے مفہوم کو محسوس طور پر بتانے کے لئے تھا، چنانچہ اگر بلا ضرورت عبث کے طور پر تشبیک کرے تو مکروہ تنزیہی ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ میں سے شبراملسی کے حواشی میں ہے کہ جب مسجد میں بجائے نماز کے کسی اور کام مثلاً درس کی حاضری یا لکھنے کے لئے بیٹھے تو اس کے حق میں تشبیک مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ وہ نماز کے انتظار میں ہے، اور اگر وہ دونوں چیزوں (درس اور نماز) کا ایک ساتھ منتظر ہو تو کراہت ہونی چاہئے، اس لئے کہ اس پر یہ بات صادق آرہی ہے کہ وہ نماز کا منتظر ہے[۲]۔

جہاں تک مالکیہ کا تعلق ہے تو وہ خاص کر نماز پڑھنے والے کے لئے تشبیک کی کراہت کے قائل ہیں، اگرچہ وہ غیر مسجد میں ہو، اور ان کے نزدیک غیر نماز میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ یہ مسجد ہی میں ہو، اس لئے کہ جب داؤد بن قیس نے دیکھا کہ امام مالک انگلیوں میں تشبیک کئے ہوئے ہیں اور ان کے ہاتھوں کی طرف یہ کہتے ہوئے اشارہ کیا: یہ کیا ہے؟ مقصد یہ تھا کہ وہ تشبیک ختم کردیں تو امام مالک نے فرمایا: یہ تو صرف نماز میں مکروہ ہے[۳]۔

۵- اور مالکیہ کے علاوہ دوسرے ائمہ کے نزدیک خطبۂ جمعہ کی حالت میں تشبیک مکروہ ہے، اس لئے کہ خطبہ سننے والا نماز کے انتظار میں ہوتا ہے لہذا وہ (جیسا کہ گزرچکا ہے) اس شخص کی طرح ہے جو نماز میں ہو۔

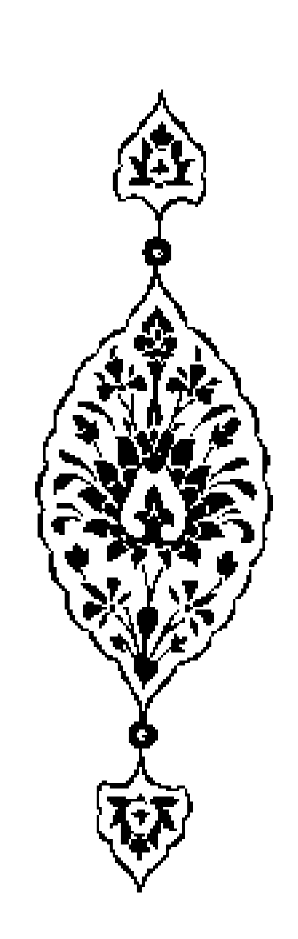
(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۳۲۔

(۲) حاشیۃ الشبراملسی القاہری علی نہایۃ المحتاج إلی شرح المنہاج للرملی ۲/ ۳۳۱ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۱/ ۵۵۰ طبع النجاح لیبیا بشرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۱۹ طبع دار الفکر۔

اور مالکیہ کے نزدیک غیر مکروہ ہے، خواہ مسجد ہی میں کیوں نہ ہو، اس لئے کہ ان کے یہاں کراہت صرف نماز میں ہوتی ہے، اگرچہ (جیسا کہ گزر چکا ہے) ایسا کرنا خلاف اولی ہے[1]۔

(۱) الشرح الکبیر ۱/ ۲۵۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۴۔



تشبیہ

تعریف:

۱ - لغت میں تشبیہ ''شبهت الشيء بالشيء'' کا مصدر ہے: جب تم کسی جامع صفت کی وجہ سے ایک چیز کو دوسری چیز کے قائم مقام بناؤ، اور صفت ذاتی بھی ہوتی ہے اور معنوی بھی، ذاتی کی مثال جیسے یہ درہم اس درہم کی طرح ہے یعنی مقدار میں، اور معنوی کی مثال جیسے زید شیر کی طرح ہے[1]۔

اور علماء بلاغت کی اصطلاح میں تشبیہ اس بات پر دلالت کرنا ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک کے ذاتی وصف میں دونوں چیزیں شریک ہیں جیسے شیر میں شجاعت (کا وصف) اور سورج میں روشنی (کا وصف)، اور وہ یا تو مفرد سے مفرد کی تشبیہ ہوتی ہے، جیسے اللہ تعالی کا قول: ''إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَانٌ مَّرْصُوصٌ''[2] (اللہ تو ایسے لوگوں کو پسند کرتا ہے جو اس کی راہ میں اس طرح مل کر لڑتے ہیں کہ گویا وہ ایک سیسہ پلائی ہوئی عمارت ہیں)، یا مفردات کی مفردات سے تشبیہ ہوتی ہے، جیسے نبی اکرم ﷺ کا قول: ''إنما مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها

(۱) المصباح المنیر مادۂ ''شبہ''۔

(۲) سورۂ صف / ۴۔

أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"(۱) (جس ہدایت اور علم کے ساتھ اللہ نے مجھے مبعوث فرمایا ہے، اس کی مثال اس زوردار بارش کی ہے جو کسی زمین پر ہوئی تو اس کا ایک حصہ صاف ستھرا تھا جس نے پانی جذب کرلیا، اور وافر مقدار میں چارہ اور گھاس اگائی، اور کچھ زمینیں بنجر تھیں جنہوں نے پانی روک لیا، اور اللہ نے ان کے ذریعہ لوگوں کو نفع پہنچایا، چنانچہ انہوں نے (اس سے) پیا پلایا اور کھیتی کی، اور اس کے ایک ایسے حصہ پر بھی بارش ہوئی جو چٹیل وادی تھی، جس نے نہ پانی روکا، نہ سبزہ اگایا تو یہ مثال اس شخص کی ہے جس نے اللہ کے دین میں سمجھ حاصل کی، اور اللہ نے جس چیز کے ساتھ مجھے مبعوث فرمایا ہے اس کے ذریعہ اسے نفع پہنچایا، چنانچہ اس نے سیکھا اور دوسروں کو سکھایا، اور یہ مثال ہے اس شخص کی جس نے اس کے لئے سر بھی نہیں اٹھایا، اور جس طریقہ کے ساتھ اللہ نے مجھے مبعوث فرمایا ہے اسے قبول نہیں کیا)۔

تو آپ ﷺ نے علم کو بارش سے تشبیہ دی، اور علم سے منتفع ہونے والے کو پاکیزہ (ثمر آور) زمین سے تشبیہ دی، اور اس سے منتفع نہ ہونے والے کو چٹیل وادی سے تشبیہ دی، لہذا اس میں کئی تشبیہات اکٹھا ہیں،

یا وہ مرکب تشبیہ ہوتی ہے، جیسے آپ ﷺ کا یہ قول: "إن مَثَلي ومثل الأنبياء من قبلي: كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلّا وُضِعَتْ هذه اللَّبِنَةُ؟ قال: فأنا اللبنةُ، وأنا خاتمُ النبيين"(۱) (میری مثال اور مجھ سے پہلے آنے والے انبیاء کی مثال اس آدمی کی طرح ہے، جس نے ایک مکان بنایا اور سوائے ایک گوشہ میں ایک اینٹ کے (چھوڑ دینے کے بقیہ کو) بہت حسین وجمیل بنایا، تو لوگ اس گھر کا چکر لگانے لگے، اور اس پر تعجب کرنے لگے اور کہنے لگے: یہ اینٹ کیوں نہیں رکھی گئی؟ فرمایا: تو وہ اینٹ میں ہی ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں)۔

تو یہ مجموعہ کی مجموعہ سے تشبیہ ہے، اس لئے کہ وجہ شبہ عقلی اور کئی امور سے ماخوذ ہے(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

قیاس:

۲- قیاس نام ہے: فرع کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم میں اصل سے ملحق کرنے کا۔

تشبیہ کا حکم:

تشبیہ کا حکم اس کے محل اور مراد کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے جس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

الف- ظہار میں تشبیہ:

۳- شرعی اعتبار سے ظہار مسلمان کا اپنی بیوی یا اس کے کسی جزء شائع کو اپنے اوپر دائمی طور پر حرام (کسی عورت) سے تشبیہ دینے کا نام ہے جیسے اس کا یہ کہنا: "أنت عليّ كظهر أمي أو نحوه" (تم میرے

---

(۱) حدیث: "إنما مثل ما بعثني الله به......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۸۷، ۱۷۸۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن مثلي ومثل الأنبياء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۵۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) التعریفات للجرجانی۔

لئے ماں کی پیٹھ کی طرح یا پیٹھ کے مانند ہو، یا اس کے پیٹ یا ران کی طرح ہو وغیرہ)۔

تشبیہ کی یہ نوع از روئے نص حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اَلَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنكُمْ مِّنْ نِّسَائِهِمْ مَّاهُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ، إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ، وَ إِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَراً مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْراً"(۱) (تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، تو وہ (بیویاں) ان کی مائیں نہیں ہوجاتی ہیں، ان کی مائیں تو بس وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے، یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں)۔

اور جب شوہر کی جانب سے ایسی تشبیہ واقع ہو جس کو ظہار مانا جاتا ہے تو باتفاق فقہاء کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس پر اپنی بیوی سے وطی کرنا حرام ہوجائے گا۔

اسی طرح جمہور فقہاء (حنفیہ مالکیہ اور یہی شافعیہ کا ایک قول اور حنابلہ کی ایک روایت ہے) کے نزدیک جماع سے کم درجہ کی لذت اندوزی بھی حرام ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهِ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ، فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا"(۲) (تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے، اس سے تمہیں نصیحت کی جاتی ہے، اور اللہ کو پوری خبر ہے اس کی جو تم کرتے رہتے ہو، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمہ دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں)، اور "تماس" (آپس میں ہاتھ لگانا) وطی اور اس کے محرکات دونوں کو شامل ہے۔

(۱) سورۂ مجادلہ / ۲۔

(۲) سورۂ مجادلہ / ۳، ۴۔

اور شافعیہ کے ایک قول میں جو کہ حنابلہ کی بھی دوسری روایت ہے، صرف وطی حرام ہوگی (۱)۔

یہ تفصیل تو ظہار کے صریح الفاظ میں ہے، جہاں تک اس کے کنایات کا تعلق ہے، جیسے اس کا کہنا "أنت علیّ مثل أمي" (تم میری ماں کے مثل ہو) تو اس میں حسن سلوک یا ظہار یا طلاق مراد لینے میں اس کی نیت صحیح ہوگی (۲)۔

اور اس موضوع میں بہت سی جزئیات ہیں جن کی تفصیلات فقہاء کے اختلاف کے ساتھ "ظہار" کی اصطلاح میں دیکھی جائیں۔

ب- قذف (تہمت لگانے) میں تشبیہ:

۴- اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ جب تہمت لگانے والا زنا کی صراحت کرے تو وہ قذف ہے اور موجب حد تہمت ہے، اور اگر تعریض کرے اور صراحت نہ کرے تو امام مالک فرماتے ہیں: یہ قذف ہے، اور امام ابوحنیفہ وامام شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک وہ یہ نہ کہے کہ اس سے میری مراد قذف ہے، یہ قذف نہیں ہوگا، امام مالک کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قذف میں حد مقرر کرنے کا مقصد اس ضرر وعار کا ازالہ ہے جس میں قاذف (تہمت لگانے والے) نے مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی) کو مبتلا کیا ہے، لہذا جب تعریض سے ضرر وعار لاحق ہوجائے تو صراحت ہی کی طرح اس کا قذف ہونا واجب ہوگا اور اس کا تعلق فہم سے ہے، اللہ تعالی نے حضرت شعیبؑ کی قوم کی زبانی ارشاد فرمایا ہے کہ انہوں نے حضرت شعیبؑ سے کہا: "إنک لأنت الحلیم الرشید" (۳) (واقعی تم ہی بڑے عقل مند بڑے دین دار

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۷۴، ۵۷۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۱، ۳۷۲، المہذب ۲/ ۱۱۳، ۱۱۴، المغنی ۷/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۵۷۶، المغنی ۷/ ۳۴۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۲۔

(۳) سورۂ ہود / ۸۷۔

ہو)یعنی بیوقوف اورگمراہ ہو،تو ان لوگوں نے بطور تعریض ایسے کلام سے گالی دی جس کا ظاہر ایک تاویل کے مطابق مدح ہے۔

اور حضرت عمرؓ نے حطیئہ کو اس وقت قید کرلیا تھا جب اس نے ایک شخص کے متعلق یہ شعر کہا:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها
واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

(مکارم (خوبیوں) کو چھوڑ و، ان کی تلاش میں سفر مت کرو اورگھر بیٹھو، اس لئے کہ تم کھانے پہننے والے ہو)۔

اس لئے کہ اس نے اس شخص کو اس چیز میں عورتوں سے تشبیہ دی تھی کہ انہیں کھلایا پلایا اور پہنایا جاتا ہے[1]۔

اس بنیاد پر جب عورت یا مرد کو عفیفہ یا عفیف (پاک دامن) سے تشبیہ دینے سے استہزا سمجھ میں آئے تو امام مالک کے مسلک میں وہ صریح تہمت کی طرح ہوگا۔

ج - آدمی کا دوسرے کو اس کی ناپسندیدہ چیز سے تشبیہ دینا:

۵ - مسلمان کے لئے اپنے مسلمان بھائی کو کسی ایسی چیز سے تشبیہ دینا ناجائز ہے جسے وہ ناپسند کرتا ہو، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَا تَنَابَزُوْا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوْقُ بَعْدَ الْإِيْمَانِ"[2] (اور ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکارو، ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے)۔

خواہ یہ تشبیہ اُدات تشبیہ بیان کر کے ہو، یا اس کو حذف کر کے جیسے کہ کہے: اے مخنث! اے اندھے[3]۔

اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اے کافر، اے منافق، اے کانے، اے چغل خور، اے جھوٹے، اے خبیث، اے مخنث، اے فاسقہ کے بیٹے، اور اسی طرح کے ایسے الفاظ کے کہنے سے اس کی تعزیر کی جائے گی جن میں بلاوجہ کی ایذا رسانی ہو، خواہ یہ آنکھ یا ہاتھ کے اشارہ ہی سے کیوں نہ ہو، اس لئے کہ اس نے ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس میں کوئی حد نہیں ہے (یعنی اس میں کوئی شرعی سزا مقرر نہیں ہے) اور جس معصیت میں حد نہ ہو اس میں تعزیر ہوتی ہے[1]۔

اسی طرح جمہور فقہاء (مالکیہ شافعیہ حنابلہ اور متاخرین حنفیہ کے نزدیک بھی قول مختار یہی ہے) کے نزدیک اس وقت بھی اس کی تعزیر کی جائے گی جب وہ اس کو گھٹیا جانوروں سے تشبیہ دے، جیسے کہ کہے: اے گدھے!، اے کتے!، اے بندر!، اے بیل! وغیرہ، اس لئے کہ جو کسی برائی کا مرتکب ہو، یا ناحق قول، فعل یا اشارہ سے کسی مسلمان کو اذیت دے وہ تعزیر کا مستحق ہو جاتا ہے، اور حنفیہ کے یہاں ظاہر الروایہ میں اس کا جھوٹ ظاہر ہونے کی وجہ سے اے گدھے! اور اے کتے! وغیرہ کہنے سے اس کی تعزیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا جھوٹ ظاہر ہے۔

بعض حنفیہ نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر مسبوب (جس کو گالی دی جائے) شرفاء میں سے ہو تو تعزیر کی جائے گی، اور عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں کی جائے گی، اس فرق و تفصیل کو "الہدایہ" اور "الزیلعی" میں مستحسن قرار دیا گیا ہے[2]۔

یہ تمام تفصیلات اس وقت ہیں جب سب وشتم حد قذف تک نہ پہنچے، رہی وہ صورت جب وہ قذف کی انواع میں سے ہو، جیسے بغیر

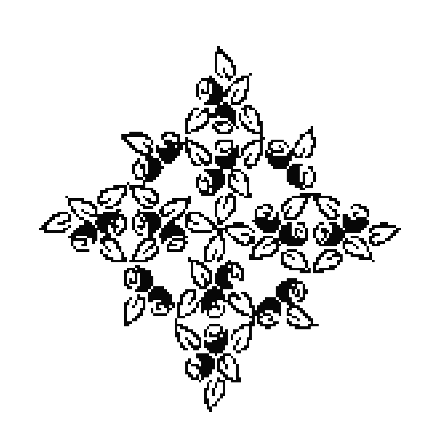
(۱) تفسیر القرطبی ۸/ ۸۷۔
(۲) سورۂ حجرات/ ۱۱۔
(۳) تشبیہ کی اقسام کے بارے میں دیکھئے مختصر المعانی رص ۱۲۵۔

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۸۸، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۶۲، کشاف القناع ۶/ ۱۱۲، المغنی ۸/ ۲۲۰، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۴۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۵۔

بینہ زنا کی تہمت لگانا تو اس تفصیل کے مطابق جسے ''قذف'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے، اس پر حد لگائی جائے گی (۱)۔

تشریق

دیکھئے: ''ایام تشریق''۔



(۱) مختصر المعانی رص ۱۲۵، تفسیر الکشاف ۲/ ۱۷۹، القرطبی ۷/ ۳۲۵۔

تشریک

تعریف:

۱-لغت میں تشریک ''شرّک'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: شرّک فلان فلانا: جب کوئی شخص دوسرے کو معاملہ میں داخل کرے اور اس کو اس میں اپنا شریک بنالے، اور کہا جاتا ہے: شرک غیرہ فیما اشتراہ: اپنی خریدی ہوئی چیز میں اس نے دوسرے کو شریک بنالیا، تاکہ دوسرا بعض ثمن ادا کردے اور مبیع میں اس کا شریک بن جائے۔

اور یہ بھی کہا جاتا ہے: شرّک نعله تشریکا: جب جوتے میں شراک (تسمہ) لگائے، اور شراک: جوتے کا وہ تسمہ ہے جو اس کے درمیان میں ہوتا ہے (۱)۔

اور شرعی اصطلاح میں تشریک خریداری وغیرہ جیسے معاملہ میں دوسرے کو شامل کرنے کو کہتے ہیں تاکہ دوسرا معاملہ میں اس کا شریک ہوجائے۔

متعلقہ الفاظ:

إشراک:

۲-إشراک تشریک کا ہم معنی ہے، اور جب کہا جائے: "أشرک الکافر باللہ'' تو اس سے مراد یہ ہے کہ اس نے غیر اللہ کو اللہ کا شریک بنایا ہے، اللہ اس سے بلند ہے۔

(۱) تاج العروس ومتن اللغہ مادۂ ''شرک''۔

دیکھئے: ''اِشراک''۔

شریک بنانے کا حکم:

۳- خریداری وغیرہ میں شریک بنانا جائز ہے، اور عبادت کی نیت میں غیر عبادت کو شریک کرنا یا ایک نیت میں دو عبادتوں کو شریک کرنا آنے والی تفصیل کے ساتھ جائز ہے:

الف-عبادت کی نیت میں ایسی چیز کو شریک کرنا جس میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی:

۴- عبادت کی نیت میں ایسی چیز کو شریک کرنے کے جواز کے بارے میں جس میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی ہے، ہمیں فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، جیسے حج کے ساتھ تجارت، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَّعَلىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِّيَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ أَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ......"(۱) (اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو، لوگ تمہارے پاس پیدل بھی آئیں گے اور دُبلی اونٹنیوں پر بھی جو دور دراز راستوں سے پہنچی ہوں گی، تا کہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں، اور تا کہ ایام معلوم میں اللہ کا نام لیں)، اور حج ہی کے بارے میں اللہ تعالی کا قول ہے: "لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلاً مِّنْ رَّبِّكُمْ"(۲) (تمہیں اس باب میں کوئی مضائقہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کے یہاں تلاش معاش کرو)، اس کا نزول حج کے ساتھ تجارت کرنے کے بارے میں ہوا تھا، اور صحت کے ارادہ کے ساتھ روزہ رکھنا اور ٹھنڈک حاصل کرنے کی نیت کے ساتھ وضو کرنا، اور دائن کو دفع کرنے کی نیت کے ساتھ نماز پڑھنا (بھی اسی حکم میں ہوں گے) اس لئے کہ یہ چیزیں نیت کے بغیر بھی حاصل ہوجاتی ہیں، لہذا عبادت کی نیت میں ان کا شریک کرنا عبادت پر اثر نہیں ڈالے گا، اسی طرح مال غنیمت حاصل کرنے کے ارادہ کے ساتھ جہاد کرنا (یہ بھی اسی حکم میں ہوگا)(۱)۔

''مواہب الجلیل'' میں قرافی کی ''الفروق'' سے منقول ہے کہ جو جہاد کرے تا کہ اس کے ذریعہ اللہ تعالی کی اطاعت نیز مال غنیمت حاصل کرے تو یہ بالاجماع اس کے لئے مضر اور حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی نے اس عبادت میں اس کو (مال غنیمت کو) مقرر کیا ہے، لہذا اس مقصد سے جہاد کرنے میں کہ لوگ اس کو بہادر کہیں، یا امام اس کو اہمیت دے کر بیت المال سے اس کو وافر عطیہ دے اور اس مقصد سے جہاد کرنا کہ دشمن کے اموال میں سے مال غنیمت حاصل ہو ان دونوں میں بڑا فرق ہے، حالانکہ دونوں صورتوں میں اس نے عبادت کے ساتھ دوسری چیز شامل کی ہے، پہلی صورت ریا کاری اور حرام ہے اور دوسری صورت جائز ہے۔

اور اس کو ریاء اس وجہ سے نہیں کہیں گے کہ ریاء یہ ہے کہ عمل اس لئے کرے کہ اللہ کے سوا اس کی مخلوق میں سے کوئی اس کو دیکھے، اور عبادت کی نیت میں غیر عبادت کو شریک کرنے کی جائز صورتوں میں سے ٹھنڈک یا صفائی حاصل کرنے کے مقصد سے تازہ وضو کرنا ہے، اور ان تمام اغراض میں مخلوق کی تعظیم داخل نہیں ہے، بلکہ یہ اغراض ایسے مصالح کو شریک کرنے کے لئے ہیں جن کا ادراک نہیں ہوتا، اور وہ ادراک یا تعظیم کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے ہیں، اور یہ چیز عبادات میں عیب نہیں پیدا کرتی، اس طرح عبادت میں ریاء کے قاعدہ اور عبادات کی نیت میں غیر عبادت کو شریک کرنے کے قاعدہ

---

(۱) سورۂ حج/ ۲۸۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۸۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۵۳۲، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۱/ ۶۷، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۹، ۱۵۰، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۱۲۔

کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا [1]۔

اور "مغنی المحتاج" میں ہے [2] کہ جو شخص (معتبر نیت کے ساتھ) یعنی تبرد یا اس جیسی چیز کی نیت کے وقت وضو کی نیت کا استحضار کرتے ہوئے اپنے وضو سے ٹھنڈک حاصل کرنے کی یا صفائی جیسی کسی ایسی چیز کی نیت کرے جو بغیر قصد کے حاصل ہوجاتی ہے تو چاہے یہ نیت اثناء وضو ہی میں کیوں نہ کی ہو، صحیح قول کے مطابق اس کے لئے یہ وضو جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ چیز بغیر نیت ہی کے حاصل ہوجاتی، جیسے کہ کوئی نماز پڑھنے والا نماز کی اور دائن کو دفع کرنے کی نیت کرے تو اس کی نماز درست ہوگی، اس لئے کہ دائن سے اس کی غفلت کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مضر ہوگا، اس لئے کہ اس میں قربت اور غیر قربت کو شریک کرنا پایا جاتا ہے، اور اگر معتبر نیت مفقود ہو، مثلاً ٹھنڈک وغیرہ حاصل کرنے کی نیت کرے، اور وضو کی نیت سے غفلت برتے تو جس عضو کو ٹھنڈک وغیرہ کے حصول کی نیت سے دھویا ہے اس کا دھونا صحیح نہیں ہوگا، اسے دوبارہ دھونا ہوگا، از سر نو وضو کرنا ضروری نہیں ہے۔

زرکشی فرماتے ہیں: یہ اختلاف صحت کے بارے میں ہے، رہا ثواب تو ظاہر یہ ہے کہ ثواب حاصل نہ ہوگا اور اس صورت میں جبکہ عبادت میں امر دنیوی میں سے کسی غیر عبادت کو شریک کرلیا ہو تو امام غزالی نے اس بات کو راجح قرار دیا ہے کہ عمل کے محرک کا اعتبار کیا جائے گا، چنانچہ اگر دنیوی قصد ہی غالب ہو تو اس میں کوئی اجر نہ ہوگا، اور اگر دینی قصد غالب ہو تو اسی کے بقدر اسے اجر ملے گا، اور اگر دونوں مساوی ہوں تو دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور ابن عبدالسلام نے مختار اس کو قرار دیا ہے کہ اس میں مطلقاً کوئی ثواب نہ ہوگا، خواہ دونوں قصد مساوی ہوں یا مختلف (کم و بیش)۔

(۱) مواہب الجلیل ۲/ ۵۳۳۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۹۰۔

نیز دیکھئے: "نیت" کی اصطلاح۔

ب- ایک نیت میں دو عبادتوں کو شریک کرنا:

۵- اگر ایک نیت میں دو عبادتوں کو شریک کیا تو ان دونوں کا مبنی اگر تداخل پر ہو جیسے جمعہ اور جنابت، یا جنابت اور حیض کا غسل، یا جمعہ اور عید کا غسل یا ان دونوں میں سے ایک غیر مقصود ہو، جیسے فرض یا کسی دوسری سنت کے ساتھ تحیۃ المسجد تو یہ (تشریک) عبادت میں کوئی خلل نہیں ڈالے گی، اس لئے کہ طہارت کا مبنی تداخل پر ہے، اور تحیۃ المسجد وغیرہ بالذات غیر مقصودہ ہیں، بلکہ مقصود جگہ کو نماز سے مشغول کرنا ہے، لہذا وہ دوسرے میں داخل ہوجائے گی۔

جہاں تک دو مقصود بالذات عبادتوں کو شریک کرنے کا تعلق ہے، جیسے ظہر اور اس کی سنت مؤکدہ تو ان دونوں کو ایک نیت میں شریک کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ دو ایسی مستقل عبادتیں ہیں جن میں سے ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوگی [1]۔

نیز دیکھئے: "نیت" کی اصطلاح۔

ج- مبیع میں شریک کرنا:

۶- عقد میں شریک کرنا جائز ہے مثلاً خریدار ثمن جاننے والے شخص سے کہے: "میں نے تم کو اس مبیع میں شریک کیا" اور دوسرا شخص قبول کرلے، فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اتفاق ہے [2]، اور اگر اس کو مقدار معلوم جیسے آدھے یا چوتھائی میں شریک کرے تو شریک کئے ہوئے شخص کا حصہ مبیع میں اسی قدر ہوگا اور اگر مطلق رکھے تو اس کا آدھا ہوگا، اس لئے کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہوتی ہے،

(۱) الاقناع علی شرح الخطیب ۲/ ۶، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۰۶، المغنی ۱/ ۲۲۱۔

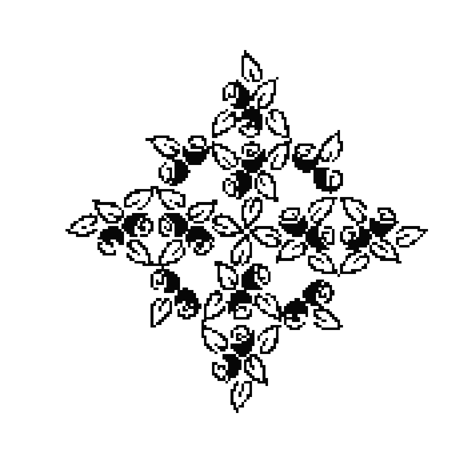
(۲) البدائع ۵/ ۲۲۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۷، أسنی المطالب ۲/ ۹۱، ۹۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۱۰۶، المغنی ۴/ ۱۳۱۔

اور احکام وشرائط میں اس کا حکم بیع اور تولیہ کی طرح ہوگا (۱)۔

د- ایک طلاق میں کئی عورتوں کو شریک کرنا:

۷- جب اپنی چار عورتوں سے کہے: ''میں نے تم پر ایک طلاق واقع کی تو ہر ایک پر ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ طلاق میں تجزی نہیں ہوتی۔

اور اگر کہے: دو طلاقیں یا تین یا چار واقع کیں تو ہر ایک پر صرف ایک طلاق پڑے گی، الا یہ کہ کل طلاق کو سب پر تقسیم کرنے کا ارادہ کرے تو (ایسی صورت میں) ''دو طلاقیں'' (کہنے کی صورت) میں ہر ایک پر دو طلاقیں اور ''تین اور چار'' (کہنے کی صورت) میں تین طلاقیں واقع ہوں گی (۲)۔



(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) روضۃ الطالبین ۷/ ۸۸، حاشیۃ الطحطاوی ۲/ ۱۳۰، المغنی ۷/ ۲۴۴۔

تشمیت

تعریف:

۱- تشمیت کے لغوی معانی میں سے ایک خیر وبرکت کی دعا کرنا بھی ہے، اور کسی کے لئے خیر کی دعا کرنے والا: مشمت اور مسمت کہلاتا ہے (شین اور سین دونوں سے) اور شین زیادہ بہتر اور کلام عرب میں زیادہ رائج ہے، اور خیر کی ہر دعا تشمیت ہے، حضرت فاطمہؓ سے حضرت علیؓ کی شادی سے متعلق حدیث میں ہے: ''شمت علیهما'' یعنی آپ ﷺ ان دونوں کو برکت کی دعا دی (۱)۔

اور چھینک سے متعلق حدیث میں ہے کہ ان میں سے ایک کو آپ ﷺ نے دعا دی اور دوسرے کو نہیں دی، لہذا تشمیت اور تسمیت: خیر وبرکت کی دعا کرنا ہے، اور چھینکنے والے کی تشمیت یا تسمیت یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہو تو اس سے کہے: **یرحمک الله** (اللہ تم پر رحم کرے) (۲)۔

(۱) حدیث: "تشمیت النبی ﷺ علی علي و فاطمة....." کو ابو عبید القاسم ابن سلام نے غریب الحدیث (۲/ ۱۸۳، ۱۸۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں ذکر کیا ہے۔
اور دیکھئے: صحیح بخاری کی شرح فتح الباری لابن حجر (۱۰/ ۶۰۱) انہوں نے اس روایت کو نقل کیا ہے اور قزاز کہتے ہیں: تشمیت برکت کی دعا دینے کو کہتے ہیں، اور عرب کہتے ہیں: "شمته" جب کوئی کسی کو برکت کی دعا دے "او شمت علیه" جب کوئی کسی کے لئے برکت کی دعا کرے، اور حضرت فاطمہ سے حضرت علیؓ کی شادی کے واقعہ والی حدیث میں ہے: "شمت علیهما" یعنی آپ ﷺ نے دونوں کو برکت کی دعا دی۔

(۲) لسان العرب، الصحاح، مختار الصحاح مادۂ "شمت"۔

تشمیت کا فقہی معنی لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے۔

تشمیت کا شرعی حکم:

۲- اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ چھینکنے والے کے لئے چھینک آنے کے بعد مشروع یہ ہے کہ اللہ کی حمد کرے اور کہے: ''**الحمدللہ**'' اور اگر حضرت ابن مسعود کے فعل کی طرح ''**رب العالمین**'' کا اضافہ کردے تو زیادہ اچھا ہے، اور اگر حضرت ابن عمر کے فعل کی طرح ''**الحمد للہ علی کل حال**'' (ہر حال میں اللہ ہی کے لئے تعریف ہے) کہے تو افضل ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے علاوہ (لوگوں) کے فعل کی طرح ''**الحمد للہ حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ**'' (اللہ ہی کے لئے پاکیزہ، زیادہ اور مبارک حمد ہے) کہے گا، اور احمد و نسائی نے حضرت سالم بن عبید سے مرفوعاً روایت کی ہے: ''**إذا عطس احدکم فلیقل: الحمد للہ علی کل حال أو الحمد للہ رب العالمین**'' (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو کہے: ''**الحمد للہ علی کل حال**'' یا ''**الحمد للہ رب العالمین**'')[1]، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی کریم ﷺ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد للہ علی کل حال**"[2] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو کہے: **الحمد للہ علی کل حال**)۔

(۱) حدیث: "**إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد للہ علی کل حال......**" کی روایت احمد (۶/ ۷ طبع المیمنیہ) نے حضرت سالم بن عبید کی سند سے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے لیکن ابن حجر نے اس کے شواہد نقل کئے ہیں جن سے اسے تقویت حاصل ہوجاتی ہے (الفتح ۱۰/ ۶۰۰ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "**إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد للہ علی کل حال......**" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۹۰ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۴/ ۲۶۵، ۲۶۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے فتح الباری (۱۰/ ۶۰۸ طبع السلفیہ)۔

اور چھینک کے بعد جب وہ حمد کرے تو اس کے مسلمان بھائیوں میں سے نماز نہ پڑھنے والوں میں جو بھی اس کو سنے تو اس پر حق (ضروری) ہوگا کہ یرحمک اللہ کہہ کر اس کو دعا دے، چنانچہ بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے: "**إذا عطس أحدکم فحمد اللہ فحق علی کل مسلم سمعہ أن یقول: یرحمک اللہ**"[1] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے اور وہ اللہ کی حمد کرے تو اس کو سننے والے ہر مسلمان پر حق ہے کہ یرحمک اللہ کہے) اور صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ کی نبی کریم ﷺ سے روایت ہے: ''**إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد للہ، ولیقل لہ أخوہ أو صاحبہ: یرحمک اللہ فإذا قال لہ: یرحمک اللہ فلیقل: یھدیکم اللہ ویصلح بالکم**''[2] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے تو وہ کہے: ''**الحمد للہ**'' اور اس کا بھائی یا دوست کہے: ''**یرحمک اللہ**'' تو وہ کہے: ''**یھدیکم اللہ و یصلح بالکم**'' (اللہ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے حال کی اصلاح کرے)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''**حق المسلم علی المسلم خمس: رد السلام وعیادۃ المریض واتباع الجنائز، وإجابۃ الدعوۃ، وتشمیت العاطس**'' (مسلمان کے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں: سلام کا جواب

(۱) حدیث: "**حدیث إذا عطس أحدکم وحمد اللہ کان حقا علی کل مسلم......**" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۶۱۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "**إذا عطس أحدکم فلیقل: الحمد للہ و لیقل لہ أخوہ أو صاحبہ: یرحمک اللہ**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۰۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کے پیچھے جانا، دعوت قبول کرنا، اور چھینکنے والے کو دعا دینا، اور مسلم کی ایک روایت میں ہے: "حق المسلم على المسلم ست: إذا لقيته فسلّم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحمد الله تعالىٰ فشمته، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه" [1] (مسلمان کے مسلمان پر چھ حقوق ہیں: جب تم اس سے ملو تو سلام کرو، جب تمہیں وہ دعوت دے تو قبول کرو، جب وہ تم سے نصیحت چاہے تو نصیحت کرو، اور جب اسے چھینک آئے اور اللہ کی حمد کرے تو اس کے جواب میں یرحمک اللہ کہو، اور جب وہ بیمار ہوجائے تو اس کی عیادت کرو، اور جب مرجائے تو اس کے جنازہ کے پیچھے جاؤ)۔

اور اگر چھینکنے کے بعد اللہ کی حمد نہ کرے تو اسے دعا نہیں دی جائے گی، چنانچہ حضرت ابو موسی اشعریؓ سے مرفوعاً روایت ہے: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه، فإن لم يحمد الله فلا تشمتوه" [2] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے اور وہ اللہ کی حمد کرے تو اسے یرحمک اللہ کہو، اور اگر اللہ کی حمد نہ کرے تو اسے یرحمک اللہ مت کہو)۔

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "عطس رجلان عند النبي ﷺ فشمت أحدهما ولم يشمت الآخر، فقال الذي لم يشمته: عطس فلان فشمته، وعطست فلم تشمتني فقال: إن هذا حمد الله تعالى، وإنك لم تحمد الله تعالى" [1] (نبی کریم ﷺ کے پاس دو آدمیوں کو چھینک آئی، تو آپ ﷺ نے ان میں سے ایک کو دعا دی، ایک کو نہیں دی، تو جس کو آپ ﷺ نے دعا نہیں دی تھی اس نے کہا: فلاں کو چھینک آئی تو آپ ﷺ نے اس کو دعا دی، اور مجھے چھینک آئی تو آپ ﷺ نے دعا نہیں دی؟ تو آپ ﷺ نے جواب دیا: اس نے اللہ کی حمد کی تھی، اور تم نے اللہ کی حمد نہیں کی تھی) اور یہ حکم عام ہے، اور جس شخص کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا تھا اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

عموم کی تائید حضرت ابو موسی کی اس حدیث کے الفاظ سے ہوتی ہے: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه، فإن لم يحمد الله فلا تشمتوه" [2] (جب تم میں سے کسی کو چھینک آئے، اور وہ اللہ کی حمد کرے تو اسے دعا دو، اور اللہ کی حمد نہ کرے تو اسے دعا نہ دو)۔

لہذا دعا حمد کرنے والے کے لئے مشروع ہے، حمد نہ کرنے والے کے لئے نہیں، چنانچہ جب سامع کو معلوم ہو کہ چھینکنے والے نے چھینک آنے کے بعد حمد کی ہے تو اس کو دعا دے گا، جیسے کہ اسے اللہ کی حمد کرتے ہوئے سن لے، اور اگر چھینک سنے اور اسے اللہ کی حمد کرتے ہوئے نہ سنے، البتہ کسی کو اس چھینکنے والے کو دعا دیتے ہوئے سنے، تو دعا دینا اس کے لئے مشروع ہوگا، اس لئے کہ چھینک کر حمد کرنے والے کو دعا دینے کا حکم عام ہے، اور نوویؒ فرماتے ہیں کہ مختار یہ ہے

---

(۱) حدیث: "حق المسلم على المسلم خمس....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۱۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۷۰۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه فإن لم يحمد الله....." کی روایت احمد (۴/ ۴۱۲ طبع المیمنیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "إن هذا حمد الله، وإنك لم تحمد الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۶۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۹۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) حدیث: "إذا عطس أحدكم فحمد الله فشمتوه....." کی تخریج فقرہ نمبر ۲ میں گذر چکی ہے۔

کہ وہ جس سے سنے صرف اسی کو دعا دے، دوسرے کو نہ دے، اور یہ تشمیت شافعیہ کے نزدیک سنت ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اور حنابلہ کے ایک قول کے مطابق تشمیت واجب ہے۔

اور مالکیہ اس کو واجب کفائی کہتے ہیں اور حنابلہ کے یہاں بھی مذہب یہی ہے[۱]۔

اور ''البیان'' سے منقول ہے کہ زیادہ مشہور اس کا فرض عین ہونا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"كان حقا على كل مسلم سمعه أن يقول له: يرحمك الله"** (ہر اس مسلمان پر واجب ہے جو اسے سنے کہ اس سے کہے: **يرحمك الله**)۔

اور اگر چھینک آئے، اور بھولے سے اللہ کی حمد نہ کرے تو اس کے پاس موجود رہنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کو حمد یاد دلا دے، تا کہ وہ حمد کرے، اور یہ اس کو دعا دے، یہ چیز حضرت ابراہیم نخعی سے ثابت ہے[۲]۔

۳- اور چھینکنے والے کے لئے مستحب ہے کہ اپنے دعا دینے والے کو جواب دے اور اس سے کہے: **يغفر الله لنا ولكم** (اللہ ہماری اور تمہاری مغفرت کرے) یا **يهديكم الله و يصلح بالكم** (اللہ تمہیں ہدایت دے، اور تمہارے حال کی اصلاح کرے) اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں کو جمع کرے گا اور کہے گا: **يرحمنا الله و إياكم و يغفرلنا ولكم** (اللہ ہم پر اور تم پر رحم کرے اور ہماری تمہاری مغفرت کرے) چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب ان کو چھینک آتی، اور ان سے ''**يرحمك الله**'' کہا جاتا تو فرماتے: **يرحمنا الله و إياكم و يغفر الله لنا ولكم**۔

ابن ابوجمرہ کہتے ہیں: حدیث میں چھینکنے والے پر اللہ کی عظیم نعمت کی دلیل ہے، اور یہ چیز اس پر مرتب ہونے والے خیر سے ماخوذ ہوتی ہے، اور اس میں بندہ پر اللہ کے فضل عظیم کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ اس نے چھینک کی نعمت کے ذریعہ ضرر کو اس سے دور کر دیا، پھر اس کے لئے حمد مشروع کی جس پر اسے ثواب ملتا ہے، پھر دعاء خیر کے بعد دعاء خیر (مشروع کی) اور اپنے فضل و احسان سے یہ پے بہ پے نعمتیں مختصر وقت میں مشروع فرمائیں، چنانچہ جب چھینکنے والے سے ''**يرحمك الله**'' کہا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالی یہ چیز (رحمت) تمہارے لئے کردے، تا کہ تمہارے لئے سلامتی کا دوام ہوجائے، اور اس میں چھینکنے والے کو رحمت طلب کرنے اور گناہ سے توبہ کرنے پر متنبہ کرنے کا اشارہ ہوتا ہے، اور اسی لئے اس کے جواب میں درج ذیل جملے کہنا مشروع ہے: ''**غفر الله لنا ولكم**'' اور ''**ويصلح بالكم أي شانكم**''[۱]، اور اللہ تعالی کا قول: **"سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بَالَهُمْ"**[۲] (اللہ انہیں سنبھالے رہے گا، اور ان کی حالت درست رکھے گا)۔

اور یہ سب اس وقت ہے جب وہ نماز یا بیت الخلاء میں نہ ہو۔

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/۳۲۶، الاختیار شرح المختار ۴/۱۶۵ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۵۹ء، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/۳۲، الاذکار للنووی ۳۴۰-۳۴۱، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۱/۳۲۶، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۰، ۶۱۱، کفایۃ الطالب الربانی ۲/۳۴۰-۳۹۹، الشرح الصغیر ۴/۷۶۴۔

(۲) فتح الباری ۱۰/۶۱۱۔

(۱) کفایۃ الطالب علی شرح الرسالہ ۲/۳۹۹-۴۰۰، طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۸ طبع الشرح الصغیر ۴/۷۶۵، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/۶۰۹، ۶۱۰۔

(۲) سورۂ محمد/۵۔

چھینکنے والے کو کن چیزوں کی رعایت کرنی چاہئے:

۴- چھینکنے والے کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ وہ چھینک میں اپنی آواز پست رکھے، اور حمد میں بلند رکھے، اور اپنا چہرہ ڈھانپ لے، تاکہ اس کے منہ یا ناک سے کوئی ایسی چیز نہ نکلے جو اس کے ہم نشین کو تکلیف دے، اور اپنی گردن دائیں بائیں نہ موڑے، تاکہ اس کو اس سے ضرر نہ پہنچے، ابن العربی کہتے ہیں: چھینک میں آواز پست کرنے کی حکمت یہ ہے کہ اس کو بلند کرنے سے اعضاء بیقرار ہوجاتے ہیں، اور چہرہ ڈھانپنے کی حکمت یہ ہے کہ اگر اس سے کوئی چیز ظاہر ہوگی تو اس کے ساتھی کو اذیت دے گی، اور اگر وہ اپنے ساتھی کو بچانے کے لئے گردن موڑے گا تو گردن کے اکڑ جانے کا خطرہ ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "كان النبي ﷺ إذا عطس وضع يده (أو ثوبه) على فيه، و خفض أو غض بها صوته"[1] (نبی کریم ﷺ کو جب چھینک آتی تھی تو اپنا ہاتھ (یا کپڑا) اپنے منہ پر رکھ لیتے تھے، اور چھینکنے میں اپنی آواز پست یا ہلکی کر لیتے تھے)۔

تشمیت کے مشروع ہونے کی حکمت:

۵- ابن دقیق العید فرماتے ہیں: تشمیت کے فوائد میں ہے: مسلمانوں کے درمیان ربط اور محبت پیدا کرنا، اور کسر نفس کے ذریعہ چھینکنے والے کی اس کے گھمنڈ پر تادیب کرنا اور تواضع پر آمادہ کرنا، اس لئے کہ رحمت کے ذکر کرنے میں اس گناہ کا احساس کرانا ہے جس سے اکثر مکلف خالی نہیں رہتے[2]۔

خطبہ کے دوران تشمیت:

۶- حنفیہ اور مالکیہ نے خطبہ کے دوران تشمیت کو مکروہ قرار دیا ہے[1]، اور شافعیہ کے یہاں قول جدید میں خطبہ کے وقت کلام حرام نہیں ہے، اور خاموش رہنا مسنون ہے، اور تشمیت اور غیر تشمیت کے درمیان اس سلسلہ میں کوئی فرق نہیں ہے، ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں: ایک آدمی اس وقت داخل ہوا جب نبی کریم ﷺ جمعہ کے روز منبر پر کھڑے تھے، اور اس نے کہا: قیامت کب ہے؟ تو لوگوں نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ خاموش رہو، تو تیسری بار نبی کریم ﷺ نے اس سے فرمایا: "ما أعددت لها" تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی ہے؟ اس نے کہا: اللہ اور اس کے رسول کی محبت، تو آپ ﷺ نے فرمایا: "إنك مع من أحببت"[2] (تم اسی کے ساتھ رہو گے جس سے تمہیں محبت ہے)۔

اور خطبہ میں جب یہ جائز ہے تو اس کے دوران چھینکنے والے کو دعا دینا بھی جائز ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک خطبہ سننے کے لئے خاموشی اختیار کرنا واجب ہے، شافعیہ کا بھی قول قدیم یہی ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: حضرت ابن مسعودؓ اس وقت داخل ہوئے جب نبی کریم ﷺ خطبہ دے رہے تھے، تو وہ حضرت ابیؓ کے پاس بیٹھ گئے اور ان سے کوئی بات پوچھی تو انہوں نے جواب نہیں دیا تو وہ (حضرت ابن مسعودؓ) خاموش رہے، یہاں تک کہ نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھ لی، تب انہوں نے حضرت ابی سے کہا: آپ نے

---

(۱) حدیث: "كان إذا عطس وضع يده......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۸۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۱۰/ ۶۰۲ طبع السلفیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/ ۶۰۲۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۵۱، الشرح الکبیر ۱/ ۳۸۶۔

(۲) حدیث: "دخل رجل و النبي ﷺ قائم على المنبر" کی روایت بیہقی (۳/ ۲۲۱ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن خزیمہ (۳/ ۱۴۹ طبع المکتب الاسلامی) نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

میری بات کا جواب کیوں نہیں دیا؟ حضرت ابی نے جواب دیا: آپ نے جمعہ میں ہمارے ساتھ شرکت نہیں کی، ابن مسعودؓ نے کہا: کیوں؟ فرمایا: کیونکہ آپ نے نبی اکرم ﷺ کے خطبہ کے دوران بات کی، پھر ابن مسعودؓ اٹھ کھڑے ہوئے اور نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوکر آپ ﷺ سے اس کا ذکر کیا، آپ ﷺ نے فرمایا: "صدق أبيّ" [۱] (ابیؓ نے سچ کہا)۔

اور جب خاموش رہنا واجب ہے تو اس کی مخالفت کرنے والی چیز یعنی خطبہ کے دوران چھینکنے والے کو دعا دینا حرام ہوگا [۲]۔

اور حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں:

ایک روایت مطلق جواز کی ہے، جو اثرم کے اس قول سے ماخوذ ہے کہ میں نے سنا کہ ابو عبد اللہ یعنی امام احمد سے پوچھا گیا: آدمی جمعہ کے دن سلام کا جواب دے گا؟ کہا: ہاں، اس نے کہا: اور چھینکنے والے کو دعا دے گا؟ فرمایا: ہاں، امام کے خطبہ کے دوران بھی چھینکنے والے کو دعا دے گا اور ابو عبد اللہ نے فرمایا: بہت سے لوگوں نے ایسا کیا ہے، اس کو کئی بار کہا اور اس کی اجازت دینے والوں میں حضرت حسن، شعبی، نخعی، قتادہ، ثوری اور اسحاق ہیں۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اگر خطبہ نہ سن رہا ہو تو چھینکنے والے کو دعا دے گا، اور سن رہا ہو تو نہیں دے گا، ابو طالب کہتے ہیں: امام احمد نے فرمایا: جب تم خطبہ سنو تو کان لگاؤ، اور خاموش رہو، نہ تلاوت کرو، اور نہ چھینکنے والے کو دعا دو، اور جب خطبہ نہ سن رہے ہو تو تلاوت کرو، چھینکنے والے کو دعا دو اور سلام کا جواب دو، ابو داؤد کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے دریافت کیا کہ کیا انسان امام کے خطبہ کے دوران سلام کا جواب اور چھینکنے والے کو دعا دے گا؟ فرمایا: جب خطبہ نہ سن رہا ہو تو جواب دے گا اور سن رہا ہو تو نہیں دے گا [۱]، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے "فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا" [۲] (تم اس کی طرف کان لگائے رہو اور چپ رہو)۔

اور اسی طرح کی بات حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے۔

قضاء حاجت کے لئے بیت الخلاء میں موجود شخص کی تشمیت:

۷- جو شخص قضاء حاجت کے لئے بیت الخلاء میں ہو اس کے لئے چھینکنے کی آواز سنائی دینے پر چھینکنے والے کو دعا دینا مکروہ ہے، مذاہب اربعہ کے فقہاء اسی کے قائل ہیں، اسی طرح انہوں نے بیت الخلاء میں چھینک آجانے کی صورت میں چھینکنے والے کے لئے اپنی زبان سے الحمد للہ کہنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اور زبان کو حرکت دیئے بغیر دل سے الحمد للہ کہنے کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے [۳]۔

اور مہاجر بن قنفذ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں اس حال میں حاضر ہوا کہ آپ ﷺ پیشاب کر رہے تھے تو میں نے آپ ﷺ کو سلام کیا، آپ ﷺ نے وضو کر لینے تک جواب نہیں دیا، پھر مجھ سے معذرت

---

(۱) حدیث: "صدق أبيّ" عن جابر قال: دخل عبد الله بن مسعود المسجد و النبي ﷺ يخطب" کو ہیثمی نے المجمع (۲/ ۱۸۵ طبع القدسی) میں نقل کیا ہے اور فرمایا: ابو یعلی نیز طبرانی نے "الاوسط" میں اسی کی اسی طرح اور "الکبیر" میں اختصار سے روایت کی ہے اور ابو یعلی کے رواۃ ثقہ ہیں۔

(۲) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۱۲۲، منہاج الطالبین بہامش قلیوبی و عمیرہ ۱/ ۲۸۰۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۲۳- ۳۲۴ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۲/ ۴۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) سورۂ اعراف ۲۰۴۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۳۰، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۳۳، الاذکار للنووی ۲۸، الشرح الکبیر ۱/ ۱۰۶، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۶۳ طبع النصر الحدیثہ۔

فرمائی، اور ارشاد فرمایا: ''إني كرهت أن أذكر الله تعالى إلا على طهر'' أو قال: "على طهارة" (۱) (طہارت کے بغیر اللہ کا ذکر کرنا میں نے پسند نہیں کیا)۔

اجنبی عورت کی طرف سے مرد کی تشمیت اور اس کے برعکس:

۸- اگر عورت جوان ہو اور اس سے فتنہ کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے یہ مکروہ ہے کہ مرد کو چھینک آنے پر اسے دعا دے، اسی طرح اس کے لئے مکروہ ہے کہ اسے چھینک آنے کی صورت میں اس کو دعا دینے والے مرد کو وہ جواب دے، برخلاف اس صورت کے جب وہ بوڑھی ہو، اور اس کی طرف میلان نفس نہ ہوتا ہو، اس لئے کہ وہ بھی چھینک کی دعا دے گی، اور اللہ کی حمد کرنے پر اسے بھی چھینک کی دعا دی جائے گی، مالکیہ اسی کے قائل ہیں (۲) اور اس میں حنابلہ کا مسلک بھی مالکیہ کی طرح ہے۔

ابن مفلح کی ''الآداب الشرعیہ'' میں ابن تمیم کے حوالہ سے آیا ہے کہ مرد جوان عورت کی تشمیت نہ کرے اور نہ عورت مرد کی تشمیت کرے، اور سامری کہتے ہیں: عورت کو چھینک آنے پر دعا دینا مرد کے لئے مکروہ ہے، اور بوڑھی عورت کو دعا دینا مکروہ نہیں ہے، ابن الجوزی فرماتے ہیں: ہم نے امام احمدؒ سے روایت کی ہے کہ ان کے پاس عابدوں میں سے ایک صاحب تھے، امام احمد کی اہلیہ کو چھینک آئی، اور عابد نے ان سے "یرحمک اللہ'' کہہ دیا، تو

(۱) حدیث: "إني كرهت أن أذكر الله إلا على طهر أو قال على طهارة" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۲۳ طبع عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۱۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصحیح وتوثیق کی ہے۔

(۲) حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۴۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۳۔

امام احمد نے فرمایا: یہ عابد جاہل ہے، حرب کہتے ہیں: میں نے امام احمد سے پوچھا: چھینک آنے پر مرد عورت کو دعا دے گا؟ تو فرمایا: اگر اس کا مقصد یہ ہے کہ اس کی آواز نکلوا کر اس کی بات سنے تو ایسا نہ کرے، اس لئے کہ بات کرنا فتنہ کی چیز ہے، اور اگر یہ ارادہ نہ ہو تو ان کو دعا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، ابوطالب کہتے ہیں کہ انہوں نے ابوعبداللہ سے پوچھا: جب عورت کو چھینک آئے تو مرد اس کو دعا دے گا؟ فرمایا: ہاں! حضرت ابوموسیٰؓ نے اپنی بیوی کو دعا دی تھی، میں نے کہا: اگر عورت گزر رہی ہو یا بیٹھی ہو اور اسے چھینک آجائے تو اسے دعا دوں؟ فرمایا: ''ہاں'' قاضی کہتے ہیں: مرد گھر سے باہر نکلنے والی عورت کو چھینکنے کی دعا دے گا، اور نوجوان عورت کو دعا دینا مکروہ ہے، ابن عقیل کہتے ہیں: مرد باہر نکلنے والی عورت کی تشمیت کرے گا، اور وہ خاتون بھی اس کی تشمیت کرے گی، اور نوجوان عورت کی تشمیت نہ وہ کرے گا، اور نہ وہ عورت ہی اس کی تشمیت کرے گی، شیخ عبدالقادر فرماتے ہیں: مرد کے لئے باہر نکلنے والی عورت اور بوڑھی عورت کو چھینکنے پر دعا دینا جائز ہے اور نوجوان عورت کو دعا دینا مکروہ ہے، اور اس میں نوجوان اور غیر نوجوان کے درمیان تفریق ہے (۱)۔

حنفیہ کا مسلک صاحب ''الذخیرۃ'' بیان کرتے ہیں کہ جب مرد کو چھینک آئے اور عورت اس کو دعا دے، تو اگر وہ بوڑھی ہو تب تو اس کو جواب دے گا، ورنہ اپنے دل میں جواب دے لے گا، ابن عابدین فرماتے ہیں: اسی طرح اس وقت ہوگا جب خود عورت کو چھینک آئے، ''الخلاصہ'' میں اسی طرح ہے (۲)۔

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۵۲-۳۵۳۔

(۲) الاختیار شرح المختار ۳/ ۱۱۹ مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، ابن عابدین ۵/ ۲۳۶۔

مسلمان کی طرف سے کافر کی تشمیت:

۹- اگر کافر کو چھینک آئے، اور چھینکنے کے فوراً بعد وہ اللہ کی حمد کرے، اور کوئی مسلمان اس کو سن لے تو اس پر لازم ہے کہ یہ کہہ کر اس کو دعا دے: "**هداک الله**"(اللہ تمہیں ہدایت دے) یا "**عافاک الله**" (اللہ تمہیں عافیت دے)، چنانچہ ابوداؤد نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے فرماتے ہیں: "**كانت اليهود يتعاطسون عند النبي** ﷺ **رجاء أن يقول: يرحمكم الله، فكان يقول: يهديكم الله ويصلح بالكم**"(1) (نبی کریم ﷺ کے پاس یہود اس امید سے چھینکتے تھے کہ آپ ﷺ ان سے "یرحمکم اللہ" کہہ دیں تو آپ ﷺ ان سے "**يهديكم الله و يصلح بالكم**"(اللہ تمہیں ہدایت دے، اور تمہارے حال کی اصلاح کرے) فرماتے تھے)، اور آپ ﷺ کے اس قول: "اللہ تعالیٰ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے حال کی اصلاح کرے"، میں انہیں اشارۃً اسلام کی طرف بلانا ہے یعنی راہ ہدایت اختیار کرو، اور ایمان لے آؤ، اللہ تمہارے حال کی اصلاح کردے گا، تو یہ کفار کے لئے مخصوص دعا ہے، اور وہ ہے ان کی ہدایت اور اصلاح حال کی دعا، برخلاف مسلمانوں کی تشمیت کے، اس لئے کہ کفار کے برخلاف وہ دعائے رحمت کے اہل ہیں(۲)، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "مسلمان اور یہودی اکٹھا تھے، نبی کریم ﷺ کو چھینک آ گئی اور دونوں ہی فریقوں نے آپ ﷺ کو دعا دی، تو آپ ﷺ نے مسلمانوں سے فرمایا: "**يغفر الله لكم و يرحمنا و إياكم**"(اللہ تمہاری مغفرت کرے، اور ہمارے اور تمہارے اوپر رحم کرے) اور یہود سے فرمایا: "**يهديكم الله و يصلح بالكم**"(1)(اللہ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے حال کی اصلاح کرے)۔

نمازی کی طرف سے دوسرے کی تشمیت:

۱۰- جو شخص نماز میں ہو، اور کسی چھینکنے والے کو چھینک کے بعد اللہ کی حمد کرتے ہوئے سنے، اور اس کی تشمیت کردے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ "**يرحمک الله**" کہہ کر اس کی تشمیت کرنا لوگوں کی باہمی گفتگو میں شامل ہے، لہذا یہ ان کے کلام میں سے ہوگا، چنانچہ حضرت معاویہ ابن الحکمؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز ادا کر رہا تھا کہ اچانک ایک شخص کو چھینک آئی، تو میں نے کہا: "**يرحمک الله**" تو لوگوں نے مجھے اپنی نگاہوں سے گھورا، میں نے کہا: میری ماں مجھے کھوئے تمہیں کیا ہوا کہ میری طرف دیکھ رہے ہو؟ تو لوگوں نے اپنے ہاتھ رانوں پر مارے، پھر جب رسول اللہ ﷺ لوٹے تو میرے ماں باپ آپ ﷺ پر قربان ہوں، آپ ﷺ نے مجھے بلایا، میں نے آپ ﷺ سے بہتر سکھانے والا کوئی معلم نہیں دیکھا، اللہ کی قسم آپ نے نہ تو مجھے مارا، اور نہ جھڑکا، پھر فرمایا: "**إن صلا تنا هذه لا يصلح فيها شيىء من كلام الآدميين، إنما هي التسبيح و التكبير و قراء ة القرآن**" (ہماری اس نماز میں آدمیوں کی باتوں میں سے کوئی چیز درست نہیں ہے، یہ تو تسبیح تکبیر اور قرآن پڑھنے کا نام

(۱) حضرت ابوموسی اشعریؓ کی حدیث: "**كانت اليهود يتعاطسون**......" کی روایت ترمذی (۵/ ۸۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا ہے: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۲) الشرح الصغیر ۴/ ۷۶۴، حاشیۃ العدوی علی کفایۃ الطالب شرح الرسالہ ۲/ ۳۹۹، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۳۵۲، الأذکار للنووی ۲۴۳ - ۲۴۴، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۱۰/ ۶۰۹۔

(۱) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "**اجتمع اليهود و المسلمون**........." کی روایت بیہقی نے "شعب الإیمان" میں کی ہے اور اس کے ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے ابن حجر نے اس کی تضعیف کی ہے (فتح الباری ۱۰/ ۶۰۹ طبع السلفیہ)۔

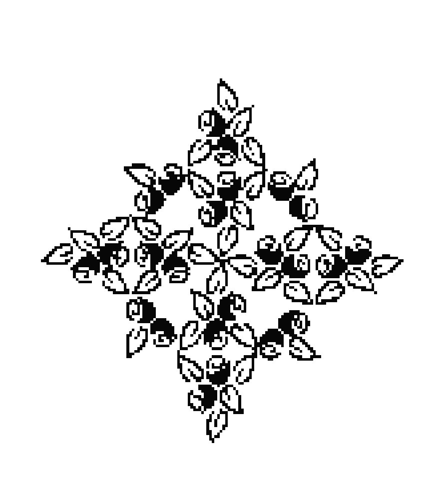
ہے)(۱) یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول اور شافعیہ کا قول مشہور ہے، اگرچہ حنفیہ نے نماز کو فاسد اور دوسرے حضرات نے باطل قرار دیا ہے، لیکن یہاں فساد اور بطلان ایک ہی معنی میں ہیں (۲)۔

اور اگر خود اس کو نماز میں چھینک آئے، اور وہ زبان کو حرکت دیئے بغیر اپنے دل میں اپنے آپ کو دعا دے، اس طور پر کہ کہے: "یرحمک الله یا نفسي" (اے نفس! اللہ تجھ پر رحم کرے) تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، اس لئے کہ جب تک دوسرے سے خطاب نہ ہو اسے لوگوں کی گفتگو نہیں سمجھا جائے گا، جیسے کہ اگر کہے: "یرحمني الله" (اللہ میرے اوپر رحم کرے)، حنفیہ، حنابلہ اور مالکیہ اسی کے قائل ہیں۔

تین مرتبہ سے زیادہ چھینکنے والے کی تشمیت:

۱۱ - جس کو کئی بار چھینک آئے، اور تین دفعہ سے بڑھ جائے تو تین دفعہ سے بڑھ جانے والی چھینک میں اسے دعا نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ بڑھ جانے والی چھینک سے وہ زکام میں مبتلا مانا جائے گا، چنانچہ حضرت سلمہ ابن الاکوعؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک چھینکنے والے شخص کو دو مرتبہ "یرحمک الله" کہہ کر دعا دی، پھر تیسری مرتبہ فرمایا: یہ شخص زکام میں مبتلا ہے (۳)۔

اور ابن دقیق العید نے بعض شافعیہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: جب چھینک میں تکرار ہو تو دعا میں بھی تکرار کرے گا، الا یہ کہ معلوم ہو جائے کہ اسے زکام ہے، تب اسے شفاء کی دعا دی جائے گی، اور ان کے نزدیک تشمیت کا حکم زکام کا علم ہونے پر ساقط ہوگا، اس لئے کہ اس کو علت بنانا اس بات کا متقاضی ہے کہ جس کے بارے میں علم ہو جائے کہ اسے زکام ہے اس کو دعا نہ دی جائے، اس لئے کہ یہ مرض ہے، اور ایسی پسندیدہ چھینک نہیں ہے جو بدن کی خفت، مسامات کے کھلنے نیز حد درجہ شکم سیری نہ ہونے سے آتی ہے (۱)۔



---

(۱) حدیث: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء....." کی روایت مسلم (۱/۳۸۱-۳۸۲ طبع الحلبی) نے حضرت معاویہ ابن الحکم سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/۴۱۶-۴۱۷، فتح القدیر ۱/۳۴۷ طبع دار احیاء التراث العربی، الشرح الصغیر ۴/۷۶۴، کفایۃ الطالب شرح الرسالہ للقیروانی ۲/۳۹۹، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۲/۳۳ مکتبۃ النجاح لیبیا، والمہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۹۴، روضۃ الطالبین ۱/۲۹۴، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/۳۷۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کی حدیث کی روایت ترمذی (۵/۹۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۴/۷۶۵، فتح الباری بشرح صحیح البخاری لابن حجر ۱۰/۶۰۴، ۶۰۷، والآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/۳۵۴۔

تشمیر

تعریف:

۱- لغت میں "تشمیر" کے کئی معانی ہیں، ان میں ایک معنی ہے: اٹھانا، کہا جاتا ہے: "شمّر الإزار و الثوب تشمیرا": جب لنگی اور کپڑے کو اٹھائے، اور کہا جاتا ہے: "شمّر عن ساقه" اور "شمّر في أمره": جب معاملہ میں خفت اور سرعت سے کام لے، اور "شمّر الشيء فتشمّر": یعنی چیز کو سمیٹا تو وہ سمٹ گئی، "تشمر": یعنی تیار ہوگیا[۱]۔

اور اصطلاح میں اس کا استعمال کپڑا اٹھانے کے معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- سدل:

۲- لغت میں سدل کے ایک معنی کپڑا لٹکانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "سدلت الثوب سدلا": جب تم کپڑے کو لٹکاؤ، اور اس کے دونوں کوشے ملائے بغیر چھوڑ دو، "وسدل الثوب یسدله ویسدُله سدلا و أسدله": کپڑے کو لٹکایا، اور چھوڑ دیا[۲]، اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نکلے تو ایک جماعت کو سدل ثوب کئے ہوئے (کپڑے لٹکا ہوئے) نماز پڑھتے دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "کأنهم الیهود خرجوا من فهورهم"[۱] (گویا یہ یہود ہیں جو اپنے معبد سے نکلے ہوں)۔

اور اصطلاح میں سدل کے معنی یہ ہیں کہ آدمی کپڑے کو اپنے سر یا کندھوں پر ڈال لے، اور اس کے کناروں کو ضم کئے بغیر تمام کوشوں سے چھوڑ دے، یا اس کے ایک کنارے کو دوسرے کندھے پر ڈال لے، یہ نماز میں بالاتفاق مکروہ ہے[۲]۔

اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے: "نهی عن السدل فی الصلاة"[۳] (نبی کریم ﷺ نے نماز میں "سدل" (کپڑا لٹکانے) سے منع فرمایا ہے)۔

ب- إسبال:

۳- لغت میں إسبال: لٹکانے اور لمبا کرنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: أسبل إزاره: جب کوئی اپنی لنگی لٹکائے، و أسبل فلان ثیابه: جب وہ کپڑے کو لمبا رکھے، اور زمین کی طرف چھوڑ دے، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ثلاثة لا یکلمهم الله یوم القیامة ولاینظر إلیهم ولایزکیهم قال: قلت: ومن

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، مختار الصحاح مادۂ "شمر"۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، مادۂ "سدل"۔

(۱) فہور: فہر کی جمع ہے یہودیوں کی مقدس جگہ جہاں وہ نماز اور تہواروں کے لئے جمع ہوتے ہیں (لسان العرب)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۹، مراقی الفلاح ۱۹۲-۱۹۳، فتح القدیر ۱/ ۳۵۹ دار احیاء التراث العربی، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۶، الاختیار شرح المختار ۱/ ۶۱ دار المعرفہ، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۱، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۷۶، ۱۷۷، کشاف القناع ۱/ ۲۷۵ طبع النصر الحدیثہ، والمغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۴، ۵۸۵ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۳) حدیث: "نهی عن السدل فی الصلاة....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۳ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۲۱۷ طبع محمد الحلبی) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

هم؟ خابوا وخسروا فأعادها رسول الله ﷺ ثلاث مرات: المسبل، والمنّان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب"[۱] (تین آدمی ایسے ہیں جن سے نہ تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کلام فرمائے گا، نہ ہی ان پر نگاہ (نگاہ کرم) ڈالے گا اور نہ ان کا تزکیہ کرے گا فرماتے ہیں: میں نے کہا: وہ کون لوگ ہیں، وہ تو ناکام و برباد ہی ہوگئے، تو رسول اللہ ﷺ نے تین بار اس کا اعادہ فرمایا: لنگی نیچی رکھنے والا، احسان جتلانے والا، اور جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامان کو رائج کرنے والا)۔

ابن الاعرابی وغیرہ فرماتے ہیں: مسبل وہ ہے جو اپنا کپڑا لمبا رکھتا ہو، اور چلتے وقت اس کو زمین کی طرف لٹکا دیتا ہو، اور یہ فعل گھمنڈ اور غرور کی وجہ سے کرتا ہو[۲]۔

اور اس لفظ کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے اور اس کا حکم کراہت کا ہے[۳]، اس لئے کہ روایت ہے: "من جرّ ثوبه من الخيلاء لم ينظر الله اليه" (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جو شخص گھمنڈ سے اپنا کپڑا گھسیٹتا ہو، اللہ اس پر نگاہ کرم نہیں ڈالے گا[۴])، اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "من أسبل إزاره في صلاته خيلاء فليس من الله جل ذكره في حل ولا حرام"[۱] (جو شخص نماز میں از راہ تکبر اپنے پاجامے کو لٹکائے وہ اللہ سبحانہ کی طرف سے نہ حلت میں ہے نہ حرمت میں)، اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی مرفوع حدیث ہے: "لاينظر الله يوم القيامة إلى من جرّ إزاره بطرا"[۲] (اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس شخص کی طرف نگاہ نہیں ڈالے گا جو گھمنڈ کی وجہ سے اپنی لنگی گھسیٹتا ہو)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ"، "عورۃ" اور "إسبال"۔

اجمالی حکم:

۴- نماز میں بالاتفاق کپڑا اٹھانا مکروہ ہے، اس لئے کہ وارد ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے کپڑوں اور بالوں کو الٹنے پھیرنے سے منع فرمایا ہے[۳]۔

البتہ مالکیہ نماز میں اس کی کراہت کے قائل اس صورت میں ہیں جب اس کو نماز ہی کے لئے کیا ہو، اور جہاں تک نماز سے باہر یا نماز ہی میں لیکن نماز کے مقصد کے لئے نہیں (بلکہ کسی اور غرض سے) ایسا کرنے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی کراہت نہیں ہے، اور ان کے یہاں اس کی نظیر پنڈلی سے دامن کا اٹھانا ہے، چنانچہ اگر یہ فعل کسی کام کے لئے کیا ہو پھر نماز کا وقت ہو جائے اور وہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے تو کوئی کراہت نہ ہوگی اور "المدونہ" کے ظاہر عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم کراہت دونوں صورتوں میں ہے، اسے دوبارہ اس کام

(۱) حدیث: "ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم......" کی روایت مسلم (۱/ ۱۰۲ طبع عیسی البابی) اور احمد (۵/ ۱۴۸ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے۔

(۲) لسان العرب۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۱/ ۵۸۵ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/ ۷۷ طبع النصر الحدیثہ، الدین الخالص ۴/ ۲۰۵ لصدیق خان مطبعۃ المدنی۔

(۴) حدیث: "من جرّ ثوبه......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۵۳ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

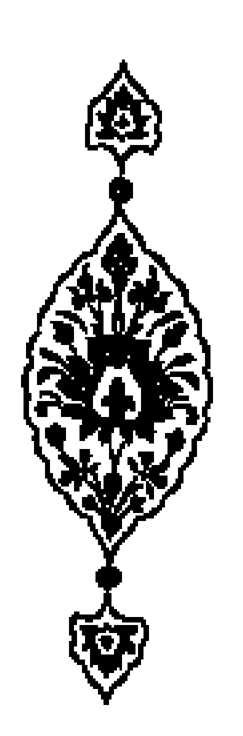
(۱) حدیث: "من أسبل إزاره في صلاته خيلاء فليس من الله......" کی روایت بخاری ابوداؤد (۱/ ۴۲۳ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے اور ابوداؤد فرماتے ہیں، اس کی سند صحیح ہے (شرح السنہ للبغوی ۲/ ۴۲۸ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۲) حدیث: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى من جر......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۲۵۸-۲۵۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهى عن كفت الثياب......" کی روایت بخاری (۲/ ۲۹۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۵۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

کی طرف لوٹنا ہو یا نہ لوٹنا ہو اور شبیبی نے عدم کراہت کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب اسے اپنے کام پر دوبارہ لوٹنا ہو اور ابن ناجی نے اسی کو درست قرار دیا ہے[1]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "صلاۃ"، "عورۃ" اور "لباس"۔





(۱) فتح القدیر ۱/ ۳۵۹، دار احیاء التراث العربی، مراقی الفلاح ۱۹۲، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۶، منہاج الطالبین ۱/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۵۵، حاشیۃ الجمل علی المنہج ۱/ ۴۳۲، الشرح الکبیر ۱/ ۲۱۸، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۲۵۰، کشاف القناع ۱/ ۲۷۶، ۳۷۳ طبع النصر الحدیثہ۔

تشہد

تعریف:

۱- لغت میں تشہد "تشہد" کا مصدر ہے، یعنی شہادتین کو زبان سے ادا کرنا[1]۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اس کا اطلاق کلمۂ توحید کہنے اور نماز میں تشہد پڑھنے پر کیا جاتا ہے، اور یہ نماز میں "التحیات لله......الخ" کا پڑھنا ہے[2]۔

اور ابن عابدین نے "الحلیہ" سے نقل کر کے صراحت کی ہے کہ تشہد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ سے مروی تمام کلمات کے مجموعہ کا نام ہے، اس کا یہ نام اس کے شہادتین پر مشتمل ہونے کی وجہ سے پڑا، یہ کسی چیز کا نام اس کے جزء کے نام پر رکھنے کے قبیل سے ہے[3]۔

اجمالی حکم:

۲- حنفیہ کا قول اصح اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے اور حنابلہ کا اصل مذہب بھی یہی ہے کہ تشہد اس قعدہ میں واجب ہوگا جس کے بعد سلام نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس کے ترک سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔

(۱) متن اللغۃ مادۂ "تشہد"۔
(۲) الاختیار ۱/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۹ طبع مصطفی البابی الحلبی، المغرب للمطرزی ولسان العرب المحیط مادۂ "شہد"۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۴۲ طبع دار احیاء التراث العربی، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۹۔

ایک قول کے مطابق حنفیہ اور اصل مذہب میں مالکیہ، شافعیہ اور ایک روایت کی رو سے حنابلہ اس قعدہ میں تشہد کے مسنون ہونے کی رائے رکھتے ہیں، اس لئے کہ وہ سہو سے ساقط ہوجاتا ہے، لہذا سنتوں جیسا ہوگیا۔

نماز کے قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا حنفیہ کے یہاں واجب ہے، اس لئے کہ اعرابی کی حدیث میں نبی کریم علیہ السلام کا قول ہے: **"إذا رفعت رأسک من آخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد تمت صلاتک"**[(۱)] (جب تم آخری سجدہ سے اپنا سر اٹھاؤ، اور بقدر تشہد بیٹھ لو، تو تمہاری نماز پوری ہوگئی)، آپ علیہ السلام نے نماز کے مکمل ہونے کو تشہد پڑھنے کے بجائے قعدہ کرنے پر معلق فرمایا، لہذا اس قعدہ میں حنفیہ کے یہاں فرض صرف جلوس ہوگا، رہا تشہد تو وہ واجب ہوگا، سہواً ترک کرنے پر سجدہ سہو سے اس کی تلافی ہوجائے گی، اور اس کے ترک کرنے سے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، لہذا اس کا اعادہ لازم ہوگا[(۲)]۔

اور مالکیہ کا اصل مذہب یہ ہے کہ وہ سنت ہے، اور ایک قول میں واجب ہے[(۳)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اور ان میں سے بعض اس کو فرض یا واجب، اور بعض

---

(۱) حدیث: "إذا رفعت رأسک من آخر سجدة....." کو صاحب "الاختیار" (۱/ ۵۳ طبع دار المعرفہ) نے بیان کیا ہے اور اپنے پاس موجود حدیث کے مراجع میں ہمیں اس کا سراغ نہیں مل سکا۔

(۲) دیکھئے: الدر المختار ورد المحتار ۱/ ۳۰۷۔

(۳) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۳، ۵۴، ابن عابدین ۱/ ۳۰۶، ۳۱۳، القوانین الفقہیہ ۷۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۹، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۳، ۲۵۱، الزرقانی ۱/ ۲۰۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۱۸، الأذکار ۶۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۱، المغنی ۱/ ۵۳۲، ۵۳۳، کشاف القناع ۱/ ۳۸۹، ۳۸۵۔

اس کو گھر کی اس بنیاد سے تشبیہ دے کر جس کے بغیر وہ قائم نہیں رہ سکتا، اس کو رکن کا نام دیتے ہیں[(۱)]۔

حنفیہ کے یہاں فرض و واجب کے درمیان فرق کے بارے میں، نیز دوسرے حضرات کے یہاں وجوب کے معنی میں تفصیل ہے، جس کے لئے کتب فقہ واصول میں ان کے ممکنہ مقامات کی طرف رجوع کیا جائے[(۲)]، نیز دیکھئے: "فرض وواجب" کی اصطلاحات۔

تشہد کے الفاظ:

۴- جو حنفیہ اور حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ سب سے افضل تشہد وہ ہے جو نبی کریم علیہ السلام نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کو سکھلایا تھا، اور وہ یہ ہے: **"التحیات لله، والصلوات والطیبات، السلام علیک أیها النبي ورحمة الله وبرکاته، السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله"**[(۳)] (اللہ ہی کے لئے ہیں تمام عظمتیں، تمام عبادتیں اور صدقات، اے نبی علیہ السلام آپ پر سلامتی ہو، اور اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد علیہ السلام اس کے بندے اور رسول ہیں)۔

اور اس روایت کو مختار قرار دینے کی وجہ یہ روایت ہے کہ حضرت حماد نے امام ابوحنیفہ کا ہاتھ پکڑا اور ان کو تشہد سکھایا اور فرمایا: حضرت

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۶۴، ۳۰۶/۱، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵۔

(۳) حدیث: " تعلیم النبي صلى الله عليه وسلم التشهد لعبد الله بن مسعود " کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۳۱۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۰۱، ۳۰۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ابراہیم نخعی نے میرا ہاتھ پکڑا اور مجھے سکھایا، اور حضرت علقمہ نے حضرت ابراہیم کا ہاتھ پکڑا، اور ان کو سکھایا، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے حضرت علقمہ کا ہاتھ پکڑا اور ان کو سکھایا، اور نبی کریم ﷺ نے حضرت عبد اللہ بن مسعود کا ہاتھ پکڑا، اور ان کو تشہد سکھایا اور فرمایا: کہو: "التحيات لله" اخیر تک، اور اس کی تائید حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں: "علمني رسول الله ﷺ التشهد - كفي بين كفيه كما يعلمني سورة من القرآن، التحيات لله....."[1] (مجھ کو رسول اللہ ﷺ نے تشہد سکھایا اس حال میں کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان تھی، جیسے کہ آپ ﷺ مجھ کو قرآن کی کوئی سورہ سکھا رہے ہوں، "التحيات لله..........")۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے تشہد کو مختار قرار دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں واو عطف ہے، اور وہ تعریف کا تعدد ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ معطوف معطوف علیہ کے علاوہ ہوتا ہے، ثوری، اسحاق اور ابو ثور بھی اسی کے قائل ہیں[2]۔

اور مالکیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ سب سے افضل تشہد حضرت عمر بن الخطابؓ کا ہے، وہ یہ ہے: "التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات الصلوات لله، السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، و أشهد أن محمدا عبده ورسوله" (تمام عظمتیں اللہ کے لئے ہیں، تمام پاکیزہ چیزیں اللہ کے لئے ہیں، تمام صدقات، تمام عبادتیں اللہ کے لئے ہیں، اے نبی ﷺ آپ پر سلامتی ہو اور اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، کوئی اس کا شریک نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں)۔

اس تشہد کے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت عمر نے اس کو برسر منبر پڑھا تھا، اور صحابہ نے اس پر نکیر نہیں کی، لہذا یہ خبر متواتر کی طرح ہوگیا، اور اجماع بھی ہوگیا[1]۔

شافعیہ کے نزدیک افضل تشہد وہ ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ ہم کو تشہد اس طرح سکھاتے تھے، جیسے کہ قرآن کی کوئی سورہ سکھا رہے ہوں، اور فرماتے تھے کہ تم لوگ کہو: "التحيات المباركات، الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته، السلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، و أشهد أن محمدا رسول الله" (عظمت کے تمام بابرکت الفاظ اور عبادات وصدقات اللہ کے لئے ہیں، اے نبی ﷺ آپ پر سلامتی ہو، اور اللہ کی رحمت اور برکتیں ہوں، ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو، میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں)، اس حدیث کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے، البتہ مسلم کی روایت میں ہے: "و أشهد أن محمداً عبده ورسوله"[2] (اور میں

(۱) حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث: "علمني رسول الله ﷺ التشهد" کتاب الآثار لمحمد الشیبانی (ص ۱۳۶، ۱۴۷ طبع المجلس العلمی) اور الآثار لابی یوسف (ص ۵۳ طبع الاستقامہ) میں ہے اور اس سے پہلے والی حدیث اس حدیث کی شاہد ہے۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۳، المغنی ۱/ ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۴۱ طبع ریاض، کشاف القناع ۱/ ۳۸۸ طبع عالم الکتب۔

(۱) القوانین الفقہیہ ر ۷۰، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۱ طبع دار الفکر، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۲ دار المعرفۃ۔

(۲) الاذکار ر ۶۱، ۶۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۳۔

گواہی دیتا ہوں کہ محمد ﷺ اس کے بندے اور رسول ہیں)۔

اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف افضلیت کا اختلاف ہے، جو تشہد بھی نبی اکرم ﷺ سے صحیح طور پر ثابت ہے اسے پڑھ لینا جائز ہے (۱)۔

اور کچھ حضرات نے حضرت ابوموسی اشعری کے تشہد کو مختار قرار دیا ہے، اور وہ اس طرح ہے: "التحیات لله، الطیبات والصلوات لله......" (تمام عظمتیں، صدقات، اور عبادات اللہ کے لئے ہیں)، اور باقی الفاظ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کے تشہد کی طرح ہیں (۲)۔

اور ابن عابدین نے بیان کیا ہے کہ نماز پڑھنے والا تشہد کے الفاظ سے اپنی جانب سے اِنشاء کا ارادہ کرتے ہوئے ان کے معانی کا قصد کرے گا، گویا وہ اللہ تعالی کو تحیہ پیش کر رہا ہے، اور نبی کریم ﷺ کو نیز خود اپنے آپ کو اور اولیاء کو سلامتی کی دعا دے رہا ہے، اور معراج میں آنحضرت ﷺ، اللہ تبارک وتعالی اور ملائکہ کی طرف سے جو کچھ واقع ہوا تھا اس کے اخبار اور حکایت کا قصد نہیں کرے گا (۳)۔

الفاظ تشہد میں کمی وزیادتی اور ان کے درمیان ترتیب:

۴- اس مسئلہ میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ تشہد میں کسی حرف کا اضافہ کرنا یا کسی حرف سے پہلے کسی دوسرے حرف سے ابتداء کرنا مکروہ تحریمی ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں: اگر اپنے تشہد میں کچھ کمی یا زیادتی کر دی تو مکروہ ہوگا، اس لئے کہ نماز کے اذکار متعین ہیں، لہذا ان پر اضافہ نہیں کیا جاسکتا، پھر ابن عابدین نے مزید فرمایا: اور کراہت جب مطلق بولی جاتی ہے تو اس سے مراد کراہت تحریمی ہوتی ہے (۱)۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی تشہد پر زیادتی مکروہ ہے، اور کچھ تشہد چھوڑ دینے کے بارے میں ان میں اختلاف ہے، چنانچہ ان کے بعض مشائخ کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ بعض تشہد سے سنت ادا نہیں ہوگی، اس کے برخلاف ابن ناجی سورت پر قیاس کرتے ہوئے تشہد کے کچھ حصہ کو کافی سمجھتے ہیں (۲)۔

شافعیہ نے اس مسئلہ میں تفصیل کرتے ہوئے کہا کہ "مبارکات"، "صلوات"، "طیبات" اور "زاکیات" کے الفاظ سنت ہیں اور تشہد میں شرط نہیں ہیں، لہذا اگر ان سب کو حذف کر دیا جائے اور بقیہ پر اکتفا کرے تو ان کے یہاں بغیر کسی اختلاف کے کافی ہوگا، اور جہاں تک لفظ: "السلام علیک ......الخ" کا تعلق ہے تو یہ واجب ہے اور اس کے کسی جز کا حذف کرنا سوائے "رحمة الله وبركاته" کے الفاظ کے جائز نہیں ہے، اور ان دو لفظوں کے سلسلے میں تین اقوال ہیں: ان میں اصح یہ ہے کہ ان دونوں کا حذف جائز نہیں ہے، اور دوسرا قول دونوں کے حذف کے جواز کا ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ "وبركاته" کا حذف جائز ہے، "ورحمة الله" کا نہیں (۳)۔

= حضرت ابن عباس کی حدیث: "كان يعلمنا التشهد......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۵۱، الزرقانی ۱/ ۲۱۶ طبع دار الفکر، الأذکار/ ۶۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۳ طبع المکتب الاسلامی، المغنی ۱/ ۵۳۶۔

(۲) بدائع الصنائع ۱/ ۲۱۲ طبع دار الکتاب العربی۔
حضرت ابوموسی اشعریؓ کی حدیث: "التحيات لله الطيبات......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۰۳) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۴۲۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۲۰۵، ۲۱۶، المغنی ۱/ ۵۴۵، ۱/ ۵۴۷۔

(۳) الاذکار/ ۶۲۔

اسی طرح صحیح مذہب کے مطابق ان کے نزدیک اس کے الفاظ کے درمیان ترتیب مستحب ہے، لہذا اگر ایک کو دوسرے پر مقدم کردے تو جائز ہوگا، اور ایک قول کے مطابق ''فاتحہ'' کے الفاظ کی طرح تشہد کے الفاظ کی ترتیب بدلنا بھی جائز نہیں ہے (۱)۔

حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا لفظ ساقط کردیا جو بعض ماثورہ تشہدات میں ساقط ہے تو اصح قول کے مطابق اس کا تشہد صحیح ہوگا، اور دوسری روایت میں ہے کہ اگر واؤ یا کوئی دوسرا حرف ساقط کردیا تو بھی نماز کا اعادہ کرے گا، اس لئے کہ حضرت اسود کا قول ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہم اس طرح یاد رکھتے تھے جیسے قرآن کے حروف یاد رکھتے تھے (۲)۔

تشہد میں بیٹھنا:

۵- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ پہلے تشہد میں بیٹھنا سنت ہے، اور حنفیہ میں سے طحاوی اور کرخی کا بھی یہی قول ہے۔

اور حنفیہ کے یہاں اصح قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوسرے تشہد میں چاروں ائمہ کے نزدیک تشہد کے بقدر بیٹھنا رکن ہے، اسی کی تعبیر حنفیہ نے فرضیت سے اور غیر حنفیہ نے کبھی وجوب اور کبھی فرضیت سے کی ہے (۳)۔

اور جہاں تک تشہد میں بیٹھنے کی ہیئت کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل ''جلوس'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۳۷، ۵۳۸۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۳۰۱، الاختیار ۱/ ۵۳، ۵۴، القوانین الفقہیہ ۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۵۲۰، ۵۲۱، المغنی ۱/ ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۹، کشاف القناع ۱/ ۳۸۵۔

غیر عربی میں تشہد پڑھنا:

۶- جو شخص عربی پر قادر نہ ہو اس کے لئے غیر عربی میں تشہد پڑھنے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اس پر قدرت رکھنے والے کے لئے ایسا کرنے کے بارے میں ان کا اختلاف ہے (۱)۔

مزید تفصیل ''ترجمہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

تشہد میں اخفاء کرنا:

۷- تشہد میں سنت آہستہ پڑھنا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ تشہد زور سے نہیں پڑھتے تھے، اس لئے کہ اگر جہر فرماتے تو اسی طرح منقول ہوتا جیسا کہ قراءت کا جہر منقول ہے اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ تشہد میں اخفاء کرنا بھی سنت ہے (۲)۔

صاحب ''المغنی'' فرماتے ہیں: اس میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے (۳)۔

تشہد چھوڑنے پر کیا مرتب ہوگا:

۸- اگر ترک تشہد سہواً ہوا ہو تو حکم میں فقہاء کے اختلاف کے باوجود ان کے درمیان قعدہ اولی (قعدہ اخیرہ سے پہلے والے) میں تشہد ترک کردینے پر سجدۂ سہو کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے،

(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۲۵، البدائع ۱/ ۱۱۳ طبع دار الکتاب العربی، المجموع ۳/ ۲۹۹ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المکتبۃ السلفیہ، القلیوبی ۱/ ۱۵۱ طبع مطبعہ دار احیاء الکتب العربیہ، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۲۶، ۲۲۹، المغنی ۱/ ۵۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۴۔

(۲) حدیث: "من السنۃ إخفاء التشہد" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۶۰۲ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (۲/ ۸۴، ۸۵ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۳) المبسوط للسرخسی ۱/ ۳۲، الأذکار ۶۳، المغنی ۱/ ۵۴۵۔

اور اس کو عمداً چھوڑنے پر ان کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور ایک قول کے مطابق حنابلہ نماز دہرانے کو واجب کہتے ہیں۔

اور مالکیہ، شافعیہ نیز دوسری روایت کے مطابق حنابلہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس حالت میں بھی مصلی پر سجدۂ سہو کرنا ضروری ہے۔

قعدہ اخیرہ میں تشہد چھوڑنا اگر عمداً ہو تو حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ کا مسلک اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک سہو کی صورت میں بھی اعادہ واجب ہوگا اور حنفیہ ومالکیہ کی اس حالت میں رائے یہ ہے کہ اس پر سجدۂ سہو ہوگا[1]۔

جہاں تک دو رکعت والی نماز میں تیسری یا تین رکعت والی نماز میں چوتھی یا چار رکعت والی نماز میں پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہوجانے والے شخص کے لئے تشہد کی طرف لوٹنے کے حکم کا تعلق ہے تو فقہاء نے اس کی تفصیل ''کتاب الصلاۃ'' میں ''سجدۂ سہو'' کی بحث کرتے وقت کی ہے۔

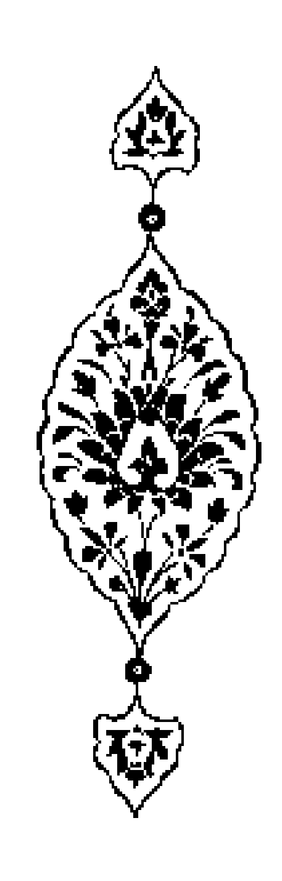
تشہد میں نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا:

۹ – جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ مصلی قعدہ اولی میں نبی کریم ﷺ پر درود بھیج کر تشہد میں زیادتی نہیں کرے گا، نخعی، ثوری اور اسحاق اسی کے قائل ہیں۔

اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ پہلے قعدہ میں درود پڑھنا مستحب ہے، اور یہی قول شعبی کا ہے۔

نماز کے آخر میں قعدہ کرتے ہوئے تشہد کے بعد نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنے کی مشروعیت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

اور جہاں تک قعدہ اخیرہ میں نبی کریم ﷺ پر درود کے صیغہ اور اس کے متعلق دلائل کا تعلق ہے تو فقہاء نے اس کی تفصیل کتب فقہ میں اس کے محل میں کی ہے[2]، نیز دیکھئے: "**الصلاۃ علی النبی** ﷺ" کی اصطلاح۔



(۱) ابن عابدین ۱/ ۳۱۳، ۵۰۱، القوانین الفقہیہ / ۸۳، شرح الزرقانی ۱/ ۲۳۶، روضۃ الطالبین ۱/ ۳۰۳، نہایۃ المحتاج ۲/ ۴۷، ۷۵، الاذکار / ۶۰، المغنی ۲/ ۶، ۲۶، ۲۷، ۴۴، کشاف القناع ۱/ ۳۸۹۔

(۱) الاختیار ۱/ ۵۳، ۵۴، ابن عابدین ۱/ ۳۴۳، القوانین / ۷۰، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۳، المغنی ۱/ ۵۳۷، ۵۴۱، ۵۴۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۳۴۴، ۳۴۵، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۶۵، المغنی ۱/ ۵۴۲۔

تشہیر

تعریف:

۱-لغت میں تشہیر "شَهَّره"(بمعنی اعلان کیا اور پھیلایا) سے ماخوذ ہے، شهّر به کا معنی ہے: اس کے بارے میں برائی پھیلائی، شهّره تشهيرا فاشتهر کا معنی (اس کو شہرت دی تو وہ مشہور ہوگیا) اور شہرت کے معنی: معاملہ واضح ہونے کے ہیں (۱)۔

اور فقہاء کے یہاں اس لفظ کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعزیر:

۲- تعزیر: حد سے کم درجہ کی تادیب اور اہانت کو کہتے ہیں۔ تشہیر سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ یہ تشہیر سے بھی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ سے بھی (۳)۔

لہذا تشہیر تعزیر کی قسموں میں سے ایک قسم ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط، الصحاح للجوہری، تاج العروس مادۂ "شہر"۔

(۲) المبسوط للسرخسی ۱۶/ ۱۴۵، منح الجلیل ۴/ ۱۶۴، ۲۳۴، مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۱، کشاف القناع ۶/ ۱۲۷، المہذب ۲/ ۳۳۰۔

(۳) المصباح المنیر، البدائع ۷/ ۵۸، ۶۴۔

ب-ستر:

۳-ستر کے معنی ہیں: روکنا اور ڈھانک دینا، یہ تشہیر کی ضد ہے۔

اجمالی حکم:

۴-تشہیر کا حکم جس سے تشہیر صادر ہو اس کے اعتبار سے، نیز جس کی تشہیر کی جائے اس کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ کبھی کبھی تشہیر لوگوں کی جانب سے عداوت یا غیبت کے طور پر ایک دوسرے کی ہوتی ہے، اور کبھی کبھی حاکم کی جانب سے حدود یا تعزیرات میں ہوتی ہے، اس کی وضاحت ذیل میں آرہی ہے:

اول: لوگوں کا ایک دوسرے کی تشہیر کرنا:

اصل یہ ہے کہ لوگوں کا آپس میں ایک دوسرے کے عیوب بیان کرکے یا نقص نکال کر تشہیر کرنا حرام ہے۔

اور کبھی یہ مباح یا واجب ہوتی ہے، تشہیر کے حرام یا مباح یا واجب ہونے کا تعلق اس صفت سے ہے جس سے مشہر بہ (جس کی تشہیر کی جارہی ہو) متصف ہو۔

۵-مندرجہ ذیل حالات میں تشہیر حرام ہے:

الف۔ جب مشہَّر بہ (جس کی تشہیر کی جارہی ہو) اس چیز سے بری ہو جو اس کے بارے میں پھیلائی جارہی ہے، اور اس میں اصل اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَاتَعْلَمُوْنَ" (۱) (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے ان کے لئے سزائے دردناک ہے دنیا میں

(۱) سورۂ نور/ ۱۹۔

(بھی) اور آخرت میں (بھی)، اللہ علم رکھتا ہے اور تم علم نہیں رکھتے)۔

اور نبی کریم ﷺ کا قول ہے : "أيما رجل أشاع على رجل مسلم كلمة وهو منها بريء يرى أن يشينه بها في الدنيا، كان حقاً على الله تعالىٰ أن يرميه بها في النار" (جو شخص بھی کسی مسلمان کے بارے میں ایسی بات پھیلائے جس سے وہ بری ہو، اس کے ذریعہ وہ اسے دنیا میں عیب لگانا چاہتا ہو تو اللہ پر واجب ہے کہ اس کی وجہ سے اسے جہنم میں جھونک دے)، پھر آپ ﷺ نے کتاب اللہ سے اس کے مصداق کی تلاوت فرمائی: "إِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ"(۱) (یقیناً جو لوگ چاہتے ہیں کہ مومنین کے درمیان بے حیائی کا چرچا رہے)۔

اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ایسا کام کرنے والوں کی مذمت فرمائی اور ان کو عذاب عظیم کی دھمکی دی، اور یہ بات ان آیات میں ہے جو حضرت عائشہ صدیقہؓ کی شان میں اس وقت نازل ہوئیں جب تہمت اور بہتان لگانے والوں نے جھوٹ اور افتراء کر کے آپ پر الزام لگایا اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "إِنَّ الَّذِيْنَ جَاءُوْا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ......"(۲) (بیشک جن لوگوں نے یہ طوفان برپا کیا ہے وہ تم سے ایک (چھوٹا سا) گروہ ہے)۔

اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَانًا وَإِثْمًا

(۱) حدیث: "أيما رجل أشاع على رجل مسلم كلمة......" کی روایت طبرانی نے قریب قریب الفاظ میں کی ہے اور اس کی اسناد عمدہ ہے، جیسا کہ منذری کی الترغیب والترہیب (۵/ ۱۵۷ طبع التجاریہ) میں ہے۔

(۲) سورۂ نور/ ۱۱ اور دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن ۱۲/ ۲۰۶، مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۵۹۱، ۵۹۳۔

اور حدیث: "الإفک" کی روایت بخاری (۸/ ۴۵۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

مُبِيْنًا"(۱) (اور جو لوگ ایذا پہنچاتے رہتے ہیں ایمان والوں کو اور ایمان والیوں کو بدوں اس کے کہ انہوں نے کچھ کیا ہو تو وہ لوگ بہتان اور صریح گناہ کا بار (اپنے اوپر) لیتے ہیں) کے بارے میں ابن کثیر فرماتے ہیں: "یعنی ان کی طرف ایسی چیز منسوب کرتے ہیں جس سے وہ بری ہیں، انہوں نے اس کو نہیں کیا ہے، اور مسلمان مردوں اور عورتوں کے بارے میں اس کو غیبت اور نقص نکالنے کے لئے بیان کرتے ہیں، رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "أربى الربا عند الله استحلال عرض امرىء مسلم" (اللہ کے نزدیک سب سے بڑا سود کسی مرد مومن کی عزت وآبرو کو حلال سمجھنا ہے)، پھر آپ ﷺ نے تلاوت فرمائی: "وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ"(۲)، اور نبی کریم ﷺ کے ارشاد: "من سمّع سمّع الله به" (جو تشہیر کرے اللہ اس کی تشہیر کرے گا) کے معنی کے بارے میں کہا گیا ہے: یعنی جو لوگوں کے عیوب کی تشہیر کرے اور اسے پھیلائے تو اللہ تعالیٰ اس کے عیبوں کو ظاہر کر دے گا(۳)۔

اور اسی قبیل سے اشعار کے ذریعہ ہجو کرنا بھی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: جو اشعار مسلمانوں کی ہجو اور ان کی بے حرمتی پر مشتمل ہوں وہ کہنے والے پر حرام ہوں گے(۴)۔

(۱) سورۂ احزاب/ ۵۸۔

(۲) حدیث: "أربى الربا عند الله استحلال......" کی روایت ان الفاظ میں ابویعلی نے کی ہے اور اس حدیث کے تمام روای صحیح بخاری کے روای ہیں، جیسا کہ منذری نے "الترغیب والترہیب" (۳/ ۵۰۴ طبع مصطفی الحلبی) میں کہا ہے اور اس کی روایت ابوداؤد (۵/ ۱۹۳ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۱/ ۱۹۰ المکتب الاسلامی) نے قریب قریب الفاظ سے کی ہے اور سیوطی نے اس کی سند کی تحسین کی ہے (فیض القدیر ۲/ ۵۳۱)۔

(۳) مختصر تفسیر ابن کثیر ۳/ ۱۱۴، فتح الباری ۱۱/ ۳۳۷، اور حدیث: "من سمّع سمّع الله به" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۲۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۸۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) المغنی ۹/ ۱۷۸، مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۱۔

تشہیر ۵

ب۔ جب مشہر بہ (جس کی تشہیر کی جارہی ہو) اس چیز سے متصف ہو جو اس کے بارے میں کہی جارہی ہے، لیکن وہ اسے علانیہ نہ کرتا ہو اور اس سے دوسرے کو ضرر نہ ہوتا ہو، تب بھی اس کی تشہیر کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ اس کا شمار غیبت میں ہوگا جس کی ممانعت اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں کی ہے: "وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا" (۱) (اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے)، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أتدرون ما الغيبة؟قالوا: الله ورسولهٔ أعلم قال: ذكرک أخاک بما يكره. قيل: أفرأيت إن كان في أخي ما أقول؟ قال: إن كان فيه ماتقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ماتقول فقد بَهَتَّه" (۲) (تم لوگ جانتے ہو کہ غیبت کیا ہے؟ لوگوں نے کہا: اللہ اور اس کے رسول ہی بہتر جانتے ہیں، فرمایا: تمہارا اپنے بھائی کا اس طرح تذکرہ کرنا جو اسے ناپسند ہو، پوچھا گیا: پھر آپ ﷺ کا اس صورت میں کیا خیال ہے جب میرے بھائی میں وہ بات ہو جو میں کہہ رہا ہوں، فرمایا: اگر اس میں جو کچھ کہہ رہے ہو وہ موجود ہے تو تم نے اس کی غیبت کی اور اگر وہ چیز اس میں نہیں ہے جو تم اس کے بارے میں کہہ رہے ہو تب تو تم نے اس پر بہتان لگایا)۔

اور اسی طرح کسی پر طعن وتشنیع کے ارادہ سے عالم کا یہ کہنا: فلاں نے یہ بات کہی، یا کسی کا یہ کہنا: بعض لوگوں یا بعض مدعیان علم یا ان لوگوں میں سے بعض نے جن کی نسبت صلاح وزہد کی طرف کی جاتی ہے فلاں کام کیا، یا اسی طرح کے کسی اور جملہ کے کہنے کا حکم ہوگا، جبکہ مخاطب اس کو متعین طور سے سمجھتا ہو۔

(۱) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۲) حدیث: "أتدرون ما الغيبة؟......" کی روایت مسلم (۲۰۰۱/۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اور شرعاً ثابت شدہ بات ہے کہ مسلمان پر ہر ایسے شخص کی پردہ پوشی واجب ہے جو اذیت اور فساد میں مشہور نہ ہو، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "من ستر مسلما ستره الله عز و جل يوم القيامة" (۱) (جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تبارک و تعالی قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی فرمائے گا)، شرح مسلم میں فرمایا: یہ پردہ پوشی کا حکم ان لوگوں کے بارے میں ہے جو (بدی میں) مشہور نہ ہوں، اور ابن العربی فرماتے ہیں: جب کسی انسان کو گناہ کرتا دیکھو تو خفیہ طور سے اس کو نصیحت کرو اور اسے رسوا نہ کرو (۲)۔

ج۔ اسی طرح انسان پر خود اپنی تشہیر کرنا بھی حرام ہے، اس لئے کہ مسلمان سے خود اپنی پردہ پوشی کرنے کا مطالبہ ہے، چنانچہ صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے نبی کریم ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من الإجهار أن يعمل العبد بالليل عملا، ثم يصبح و قد ستره عليه الله، فيقول: يا فلان! عملت البارحة كذا و كذا، و قد بات يستره الله عزوجل و يصبح يكشف ستر الله عزوجل عنه" (۳) (میری تمام امت کو معاف کردیا جائے گا، سوائے کھلم کھلا گناہ کرنے والوں کے، اور کھلم کھلا کرنے میں سے یہ بھی ہے کہ آدمی رات میں کوئی کام کرے پھر صبح ہو اور اللہ نے اس کی پردہ پوشی کر رکھی ہو اور وہ کہنے لگے: اے فلاں! میں نے رات کو فلاں فلاں کام کئے اور اس

(۱) حدیث: "من ستر مسلما ستره الله عز وجل......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۹۹۶/۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) الاذکار/ ص ۲۸۸، ۲۹۰، وآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲۶۶/۱، الحطاب ۱۶۴/۶، المواق بہامش الحطاب ۱۶۶/۶، الزواجر ۶/۲، الفواکہ الدوانی ۶۹/۲ س۔

(۳) حدیث: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۸۶/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲۲۹۱/۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نے رات اس طرح گزاری تھی کہ اللہ نے اس کی پردہ پوشی کر رکھی تھی اور صبح اس نے اللہ کے ستر کو چاک کرنا شروع کردیا)۔

اور مسلمان پر خود اپنی پردہ پوشی کرنا اس صورت میں واجب ہے جب کوئی فحش کام کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله"(1) (جو شخص ان گندگیوں میں سے کسی میں ملوث ہوجائے تو وہ اللہ کے ستر سے پردہ پوشی کرے)۔

۶ - مندرجہ ذیل حالات میں تشہیر جائز ہے:

الف - اس شخص کے متعلق جو علانیہ معصیت کرتا ہو، لہذا جو اپنے فسق کو کھلم کھلا ظاہر کرتا ہو اس کا ذکر کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ علانیہ فسق کرنے والے کو اس کا ذکر کیا جانا برا نہیں معلوم ہوتا، اور اس کے حق میں اس کو غیبت نہیں سمجھا جائے گا، اس لئے کہ جو حیاء کا لبادہ اتار پھینکے اس کی غیبت کیا ہے؟ قرافی کہتے ہیں: فسق کا اعلان کرنے والے جیسے امرؤ القیس کا قول: **فمثلك حبلى قد طرقت و مرضع** (تمہاری طرح کی حاملہ اور دودھ پلانے والی عورتوں کے پاس میں رات میں جاچکا ہوں) کہ وہ اپنے شعر میں زنا پر فخر کررہا ہے، اس کے فسق کی حکایت کرنے میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ اسے سن کر اس کو کوئی تکلیف نہیں ہوگی، بلکہ ان رسوائیوں پر بعض اوقات وہ خوش ہوگا، بہت سے چور چوری کرنے اور بڑے بڑے

(1) الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۶۷، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۱۶۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۰۔

اور حدیث: "من أصاب من هذه القاذورات شيئا....." کی روایت مالک نے موطا (۲/ ۸۲۵ طبع فواد عبد الباقی) میں، نیز بیہقی (۸/ ۳۳۰ طبع دار المعرفہ) اور حاکم (۴/ ۲۴۴ طبع الکتاب العربی) نے کی ہے اور حاکم نے فرمایا: یہ حدیث شیخین کی شرطوں کے مطابق صحیح ہے اور ذہبی نے بھی اس کو ثابت مانا ہے۔

گھروں اور عظیم قلعوں کی دیواریں پھلانگنے پر قادر ہوجانے پر فخر کرتے ہیں تو ان گروہوں سے متعلق اس طرح کی چیزوں کا بیان کرنا حرام نہیں ہوگا۔

اور مسلم شریف کی حدیث: "من ستر مسلما ستره الله"(1) (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے اللہ اس کی پردہ پوشی کرے گا) کی شرح کرتے ہوئے "الاکمال" میں فرمایا: یہ پردہ پوشی مشہور نہ ہونے والوں کے بارے میں ہے، خلال کہتے ہیں، مجھ سے حرب نے بیان کیا کہ میں نے امام احمد کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ جب آدمی اپنے فسق کا اعلان کرتا ہو تو اس کی غیبت (گناہ) نہیں ہے۔

اور ابن عبد البر نے کتاب "بهجة المجالس" میں نبی کریم ﷺ سے نقل کیا ہے کہ: "ثلاثة لا غيبة فيهم: الفاسق المعلن بفسقه، وشارب الخمر، والسلطان الجائر"(2) (تین آدمیوں میں کوئی غیبت نہیں ہے، اپنے فسق کا اعلان کرنے والا، شراب پینے والا اور ظالم بادشاہ)۔

۷ - ب - جب تشہیر مسلمانوں کی خیر خواہی اور ان کو چوکنا کرنے کے طور پر ہو: جیسے راویوں، گواہوں اور صدقات، اوقاف اور یتیموں کے ذمہ داروں کی جرح کرنا، رہا مصنفوں نیز اہلیت نہ ہونے کے

(1) حدیث: "من ستر مسلما ستره الله....." کی تخریج فقرہ نمبر ۳ میں گذر چکی ہے۔
(2) الفروق للقرافی ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷، الزواجر ۲/ ۱۳، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۷۶، ۲۷۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۹، ۳۹۰، الحطاب ۶/ ۱۶۴، الاذکار/ ۲۹۳۔
اور حدیث: "ثلاثة لا غيبة لهم....." کی نسبت سیوطی نے جمع الجوامع (۱/ ۴۹۱ دار الکتب المصریہ سے لیا ہوا عکسی نسخہ) میں عن الحسن عن انس کے حوالہ سے دیلمی کی طرف کی ہے اور فیض القدیر (۳/ ۳۲۳ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ہے: "ثلاثة لا يحرم عليك أعراضهم: المجاهر بالفسق، والإمام الجائر، والمبتدع" (تین لوگوں کی آبرو تم پر حرام نہیں ہے کھلم کھلا فسق کرنے والا، ظالم بادشاہ اور بدعتی) اور اس کی نسبت انہوں نے ابن ابی الدنیا کی طرف "غیبت کی مذمت" میں حضرت حسن سے مرسلاً کی ہے۔

باوجود یا فسق یا بدعت کے ساتھ اس کی دعوت دیتے ہوئے افتاء یا تدریس میں مشغول ہونے والوں اور ان اصحاب حدیث اور حاملین علم کی تشہیر کرنا جن کی تقلید کی جاتی ہو، تو ان لوگوں میں سے جس کی اس سلسلہ میں تقلید کی جاتی ہو اور اس کے قول کی طرف رجوع کیا جاتا ہو اس کی جرح کرنا اور برے حالات کا ظاہر کرنا اس کے جاننے والے پر واجب ہوگا، تاکہ ان سے دھوکا نہ کھایا جائے اور اللہ کے دین کے سلسلے میں ایسے شخص کی تقلید نہ کی جائے جس کی تقلید جائز نہیں ہے، اور اس موقع پر پردہ پوشی نہ پسندیدہ ہے، نہ مباح، زمانہ قدیم وجدید میں امت کی رائے اس پر متفق ہے (۱)۔

قرافی فرماتے ہیں: بدعت والوں اور گمراہ کن تصانیف والوں کے عیب وفساد کی نیز اس بات کی کہ وہ حق پر نہیں ہیں، لوگوں کو تشہیر کرنی چاہئے، تاکہ کمزور لوگ ان سے اجتناب کریں اور اس میں مبتلا نہ ہوں، اور ممکن حد تک ان مفاسد سے نفرت دلائی جائے، بشرطیکہ اس بارے میں سچائی سے تجاوز نہ کیا جائے، اور ان اصحاب بدعت پر ایسے فسق وفواحش کے سلسلہ میں جھوٹے الزامات نہ لگائے جائیں جو انہوں نے نہ کئے ہوں، بلکہ ان کے اندر تنفر کی جو باتیں ہیں انہیں پر اکتفا کیا جائے، چنانچہ بدعتی کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ وہ شراب پیتا ہے یا زنا کرتا ہے، اور نہ ہی اس طرح کی کوئی اور ایسی بات کہی جائے جو اس میں نہ ہو۔

احادیث واخبار کے مجروح راویوں اور ناقلین کی جرح میں ان طلبہ کے لئے کتابیں لکھنا جو ان کو سنبھالیں، ان سے فائدہ اٹھائیں اور انہیں دوسروں تک پہنچائیں اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ شریعت کو منضبط کرنے کا مقصد مسلمانوں کی خیر خواہی اور خالص اللہ کی رضا کا حصول ہو۔ دشمنی یا عزت وآبرو پر عیب لگانے کے لئے یا خواہشات کا تابع ہوکر ایسا کرنا حرام ہے، اگرچہ راویوں کے یہاں اس کا فائدہ حاصل ہی کیوں نہ ہوجائے (۱)۔

خطیب شربینی فرماتے ہیں: اگر عالم لوگوں کی ایک جماعت سے کہے: تم لوگ فلاں سے حدیث مت سننا، اس لئے کہ وہ غلط کردیتا ہے، یا اس سے استفتاء مت کرو، اس لئے کہ وہ صحیح فتوی نہیں دیتا، تو یہ لوگوں کی خیر خواہی ہے، ''الام'' میں اس کی صراحت ہے، فرمایا: یہ غیبت نہیں ہے اگر ایسے شخص سے کہے جس سے اس کی اتباع کرنے اور پیروی کرکے غلطی کرنے کا خوف ہو (۲)، اور اسی کے مثل ''الفواکہ الدوانی'' میں بھی ہے (۳)۔

نووی فرماتے ہیں: مسلمانوں کو شر سے ڈرانا اور نصیحت کرنا جائز ہے، اور یہ کئی طرح ہوتا ہے، اسی میں سے ایک حدیث کے مجروح راویوں اور گواہوں کی جرح کرنا ہے، اور یہ باجماع مسلمین جائز بلکہ حاجت کی وجہ سے واجب ہے۔

اور اسی میں سے یہ ہے کہ جب کوئی آدمی تم سے نکاح کا رشتہ قائم کرنے یا شرکت کرنے یا اپنی ودیعت رکھنے یا اپنے پاس ودیعت رکھنے یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا معاملہ کرنے کے لئے مشورہ کرے تو تمہارے اوپر واجب ہے کہ اس کے بارے میں جو کچھ جانتے ہو خیر خواہی کے طور پر اس سے بیان کردو (۴)۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے: جو شخص تدریس، فتوی اور وعظ کے درپے ہو اور اس کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو اس پر نکیر کی جائے گی اور اس

(۱) الزواجر ۲/ ۱۳، الحطاب ۶/ ۱۶۴، الآداب الشرعیہ ۱/ ۲۶۶۔

(۱) الفروق للقرافی ۴/ ۲۰۶، ۲۰۷۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۴۳۵۔
(۳) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۷۰۔
(۴) الاذکار للنووی ر ۲۹۲۔

تشہیر ۸

کے معاملہ کی تشہیر کی جائے گی تا کہ اس سے دھوکا نہ کھایا جائے [۱]۔

دوم: حاکم کی طرف سے تشہیر:

حاکم کی طرف سے بعض لوگوں کی تشہیر حدود یا تعزیر میں ہوتی ہے۔

الف-حدود کے سلسلہ کی تشہیر:

۸ - فقہاء فرماتے ہیں: حدود کو ایک جماعت کی موجودگی میں قائم کرنا چاہئے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" [۲] (اور چاہئے کہ دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت حاضر رہے)، کاسانی فرماتے ہیں: یہ آیت اگر چہ حد زنا کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لیکن اس سلسلہ میں وارد ہونے والی آیت دلالۃً تمام حدود میں وارد سمجھی جائے گی، اس لئے کہ تمام حدود کا مقصود ایک ہی ہے یعنی عوام کو زجر و توبیخ کرنا، اور یہ اسی وقت حاصل ہوگا جب اقامت حدود بر سر عام ہو، اس لئے کہ جو لوگ حاضر ہیں وہ سزا کو دیکھ کر خود اس جرم سے باز رہتے ہیں اور جو لوگ نہیں ہیں وہ حاضر لوگوں کے خبر دینے سے باز رہتے ہیں، اور تمام لوگوں کے حق میں زجر واقع ہو جاتا ہے [۳]۔

اور عبد الملک ابن حبیب کہتے ہیں: اقامت حد کو علانیہ اور غیر مخفی ہونا چاہئے تا کہ لوگ اس چیز سے باز رہیں جو اللہ نے ان پر حرام کی ہے [۴]۔

اور مطرف کہتے ہیں: ہمارے نزدیک لوگوں کے امور میں سے یہ بھی ہے کہ اہل فسق مردوں اور عورتوں کی تشہیر کی جائے، اور حدود

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۲۱۱۔

(۲) سورۂ نور/ ۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۶۰، ۶۱۔

(۴) التبصرہ بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۲۶۹۔

میں ان پر کوڑے لگانے نیز ان پر لازم ہونے والی سزاؤں کا اعلان کیا جائے اور عورت کا چہرہ کھولا جائے [۱]۔

اور امام مالکؒ سے شراب پینے اور تہمت لگانے کی وجہ سے جس کو کوڑے لگائے گئے ہوں اس کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا آپ کی یہ رائے ہے کہ ان کو اور شرابیوں کو گھمایا جائے؟ فرمایا: جب وہ فاسق اور عادی شرابی ہوں تو میری رائے یہ ہے کہ ان کو گھمایا جائے، ان کے جرم کا اعلان کیا جائے اور انہیں رسوا کیا جائے [۲]۔

اور حد سرقہ کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: مستحب یہ ہے کہ کاٹے ہوئے عضو کو محدود (جس پر حد لگائی گئی ہو) کی گردن میں لٹکا دیا جائے، اس لئے کہ اس سے لوگوں کو باز رکھنے میں مدد ملے گی، اور حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ أتي بسارق قطعت يده، ثم أمر بها فعلقت في عنقه" (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک ایسا چور لایا گیا جس کا ہاتھ کاٹا جا چکا تھا تو آپ ﷺ کے حکم پر اس کا ہاتھ اس کی گردن پر لٹکا دیا گیا)، اور یہی کام حضرت علیؓ نے بھی کیا [۳]۔

"الدر المختار" میں یہ حدیث نقل کی ہے: "ما بال العامل نبعثه، فيأتي فيقول: هذا لک وهذا لي، فهلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن

---

(۱) التبصرہ ۲/ ۱۸۳۔

(۲) التبصرہ ۲/ ۱۷۷۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۸۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۷۹، المغنی ۸/ ۲۶۱، حضرت فضالہ کی حدیث کی روایت ابوداؤد (۴/ ۵۶۸ تحقیق عزت عبید الدعاس) اور نسائی (۸/ ۹۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔ اور نسائی نے فرمایا: حجاج بن ارطاۃ (یعنی جو اس کی سند میں ہیں) ضعیف ہیں، اور ان کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

كان بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر"(۱)

(کیا ہوگیا ہے صدقہ وصول کرنے پر مامور کارکن کو جس کو ہم بھیجتے ہیں اور وہ آکر کہتا ہے کہ یہ آپ کا ہے اور یہ میرا ہے تو وہ اپنے ماں باپ کے گھر کیوں نہیں بیٹھ جاتا اور کیوں نہیں دیکھتا کہ اس کو ہدیہ کیا جاتا ہے یا نہیں؟ اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے وہ جو چیز بھی (اپنے لئے) لاتا ہے قیامت کے دن اس کو اپنی گردن پر لاد کر لائے گا، اگر اونٹ ہوا تو اس کے بلبلانے کی آواز ہوگی، گائے ہوئی تو اس کی آواز ہوگی، اور بکری ہوئی تو وہ میں میں کرتی ہوگی)۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: ابن منیر کے بقول اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ حکام نے چوروں وغیرہ کی تشہیر کے لئے گھنٹی بجانے کا حکم اسی حدیث سے اخذ کیا ہے(۲)۔

اسی طرح ڈاکو کو سولی دیئے جانے کی صورت میں فقہاء فرماتے ہیں: اس کو تین دن تک سولی پر لٹکایا جائے گا، تاکہ اس کے حال کی شہرت ہوجائے، اور سزا مکمل ہوجائے، ابن قدامہ کہتے ہیں: سولی کی مشروعیت دوسروں کو باز رکھنے کے لئے ہوتی ہے تاکہ اس کا معاملہ مشہور ہوجائے(۳)۔

ب-تعزیر کے سلسلہ کی تشہیر:

۹-تشہیر بھی تعزیر کی ایک قسم ہے، یعنی وہ تعزیری سزا ہے۔

اور یہ معلوم ہے کہ تعزیر کی جنس اور مقدار کی تحدید حاکم کی رائے پر منحصر ہے، چنانچہ وہ لوگوں کے مراتب کے مختلف ہونے، گناہوں کے مختلف ہونے اور زمانوں اور علاقوں کے مختلف ہونے کے اعتبار سے زدوکوب، قید، زجر وتوبیخ یا تشہیر وغیرہ سے ہوتی ہے۔

اس بنیاد پر تشہیر کے ذریعہ تعزیر جائز ہوگی جبکہ حاکم اس میں مصلحت جانے، اور یہ حکم فی الجملہ ہر ایسی معصیت کے بارے میں ہوگا جس میں کوئی حد اور کفارہ نہ ہو۔

ماوردی کہتے ہیں: اگر حکمراں گھٹیا لوگوں کی تنبیہ میں مصلحت دیکھے تو اس کو ان کی تشہیر کرنے اور ان کے جرائم کا اعلان کرنے کا حق ہے، یہ اس کے لئے جائز ہوگا(۱)۔

مزید کہتے ہیں: تعزیر کی سزا میں ستر عورت کے بقدر کپڑوں کو چھوڑ کر بقیہ کو نکال لینا اور لوگوں میں تشہیر کرنا اور اس کے گناہ کا اعلان کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جب اس سے بار بار جرم سرزد ہوا اور وہ توبہ نہ کرے(۲)۔

اور ابن فرحون کی "تبصرۃ الحکام" میں ہے: اگر قاضی گھٹیا لوگوں کا قلع قمع کرنے کے لئے ان کے جرائم کی تشہیر کرنے میں مصلحت دیکھے تو ایسا کرے(۳)۔

نیز ابن فرحون فرماتے ہیں: جب قاضی ظالمانہ فیصلہ کرے اور یہ چیز اس پر بینہ سے ثابت ہوجائے تو اس کو تکلیف دہ سزا دی جائے گی، اسے معزول کردیا جائے گا، اس کی تشہیر کی جائے گی اور اسے رسوا کیا جائے گا(۴)۔

اور "کشاف القناع" میں ہے کہ دلال عورت - جو عورتوں اور مردوں کو برائی پر آمادہ کرتی ہو- کم سے کم واجب ہونے والی سزا زوردار مار لگانا ہے، اور اس کی اس طرح تشہیر ہونی چاہئے کہ

---

(۱) حدیث: "**مابال العامل نبعثه فيأتي فيقول**......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۴۶۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔ الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۲۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۲، المغنی ۸/ ۲۸۸، ۲۹۱۔

---

(۱) الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۱۔

(۲) سابقہ مراجع ۹/ ۲۳۹۔

(۳) تبصرۃ الحکام برحاشیہ فتح العلی ۲/ ۱۴۶۔

(۴) سابقہ مراجع ۲/ ۳۱۵۔

مردوں اور عورتوں میں مشہور ہو جائے تا کہ لوگ اس سے اجتناب کریں(۱)۔

البتہ اس کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ فقہاء ہمیشہ تشہیر کو جھوٹے گواہ کی تعزیر میں بیان کرتے ہیں، جس سے اشارہ ملتا ہے کہ جھوٹے گواہ کے سلسلہ میں تشہیر واجب ہے، اور ایسا اس گناہ کو کبائر میں شمار کرنے کی وجہ سے ہے۔

شاہد زور (جھوٹے گواہ) کے سلسلہ میں قاضی شریح کے فعل کو بنیاد بنا کر امام ابوحنیفہ قول مشہور میں فرماتے ہیں: اس کو گشت کرائی جائے تشہیر کی جائے اور مارا نہ جائے، صاحبین نے اس کو مارنے اور قید کرنے کا اضافہ کیا ہے(۲)۔

ابن قدامہ نبی کریم علیہ السلام کی حدیث بیان کرتے ہیں: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس، فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، فمازال يكررها حتى قلنا: ليته سكت"(۳) (کیا میں تم کو سب سے بڑے کبیرہ (گناہ) کی خبر نہ دوں، لوگوں نے کہا: کیوں نہیں اے اللہ کے رسول علیہ السلام! آپ علیہ السلام نے فرمایا: اللہ کے ساتھ شریک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا، اور آپ ٹیک لگائے ہوئے تھے تو (سیدھے) بیٹھ گئے اور فرمایا: سن لو اور جھوٹی بات، اور جھوٹی شہادت، اور آپ برابر اس کو دہراتے رہے یہاں تک کہ ہم نے کہا کہ کاش آپ علیہ السلام خاموش ہو جاتے)۔

پھر ابن قدامہ فرماتے ہیں: لہذا جب حاکم کے پاس کسی شخص کے بارے میں ثابت ہو جائے کہ وہ جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دیتا ہے تو اکثر اہل علم کے قول میں اس کی تعزیر اور اس کی تشہیر کرے، حضرت عمرؓ سے یہی مروی ہے، اور حضرت شریح، القاسم بن محمد، سالم بن عبداللہ، اوزاعی، ابن ابی لیلی، امام مالک، امام شافعی، اور بصرہ کے قاضی عبدالملک بن یعلی بھی اسی کے قائل ہیں(۱)۔

اور "کشاف القناع" میں ہے: جس پر تعزیر واجب تھی جب اس کی تعزیر کر لی جائے تو کسی مصلحت کی وجہ سے حاکم پر اس کی تشہیر واجب ہوگی جیسے کہ جھوٹے گواہ (کی تعزیر کے بعد تشہیر) تا کہ اس سے اجتناب کیا جائے(۲)۔

اور "تبصرۃ الحکام" میں آیا ہے: تعزیر کوڑے لگانے، ہاتھ سے مارنے اور قید کرنے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ تو امام کے اجتہاد کے حوالہ کر دیا گیا ہے، ابوبکر طرطوشی نے "اخبار الخلفاء المتقدمین" میں فرمایا ہے کہ وہ حضرات آدمی کے ساتھ اس کی سطح اور اس کے جرم کی مقدار کے اعتبار سے برتاؤ کرتے تھے، چنانچہ بعض کو مارا جاتا، بعض کو قید کیا جاتا اور بعض کو محفلوں میں ایڑیوں کے بل کھڑا کر دیا جاتا اور بعض کا عمامہ چھین لیا جاتا تھا۔

قرافی فرماتے ہیں: تعزیر زمانوں اور علاقوں کے بدلنے سے بدل جاتی ہے، چنانچہ بعض ملکوں کی بعض تعزیریں بعض دوسرے ملکوں میں اکرام ہو سکتی ہیں، جیسے کہ چادر کاٹ ڈالنا شام میں تعزیر نہیں ہے، اکرام ہے، اور سر کھولنا اندلس میں ذلت نہیں ہے اور مصر اور عراق میں ذلت ہے۔

پھر صاحب "تبصرۃ الحکام" فرماتے ہیں: تعزیر کسی معین فعل یا معین قول کے ساتھ مخصوص نہیں ہے: "فقد عزر رسول الله

(۱) کشاف القناع ۶/ ۱۲۷۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۳، ۴/ ۳۹۵، البدائع ۶/ ۲۸۹۔
(۳) حدیث: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قالوا....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۰۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۶۱۔
(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۲۵، ۱۲۷۔

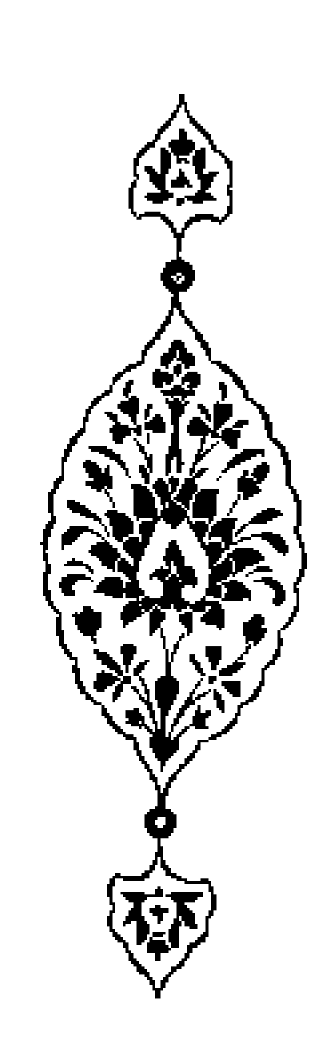
ﷺ بالهجر، وذلک في حق الثلاثة الذين ذكرهم الله تعالى في القرآن الكريم، فهجروا خمسين يوما لا يكلمهم أحد"[1] (چنانچہ نبی کریم ﷺ نے بائیکاٹ کے ذریعہ تعزیر کی، اور یہ تعزیر ان تین حضرات کے حق میں ہوئی تھی جن کا ذکر قرآن میں ہے، چنانچہ پچاس دن تک ان کا بائیکاٹ رکھا گیا تھا، ان سے کوئی بات نہیں کرتا تھا)۔

"وعزر رسول الله ﷺ بالنفي، فأمر بإخراج المخنثين من المدينة ونفيهم"[2] (اور نبی کریم ﷺ نے شہر بدر کرکے بھی تعزیر فرمائی، چنانچہ مخنثوں کو مدینہ سے نکالنے اور شہر بدر کرنے کا حکم فرمایا)۔

اور ''مغنی المحتاج'' میں ہے: امام تعزیر کی نوعیت اور مقدار کے بارے میں اجتہاد کرے گا، اس لئے کہ شرعی طور پر اس کی تحدید نہیں کی گئی ہے، لہذا سب سے صحیح کو اختیار کرنے میں اجتہاد کرے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ جس کے بارے میں اس کا اجتہاد تشہیر کی طرف جاتا ہو اس کی تشہیر کرے اور سر مونڈنے کا اختیار ہوگا، اور زندہ سولی دینے کا بھی اختیار ہوگا، یعنی اس کو کسی بلند جگہ میں باندھ دے پھر چھوڑ دے، ایسا تین دن سے زیادہ نہ کرے اور اس مدت میں کھانے پینے اور نماز پڑھنے سے اس کو نہیں روکا جائے گا[3]۔

اور یہ نصوص اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جب امام کی رائے ہو تو ایک تعزیری سزا کے طور پر تشہیر پر اکتفا کرسکتا ہے اور اس کے ساتھ دوسری سزا جیسے ضرب وقید کا ملانا بھی جائز ہوگا۔

اور ابوبکر بختری کے پاس جو کہ مدینہ کے امیر تھے جب کوئی آدمی اس حال میں لایا جاتا کہ اس کے پاس نشہ آور مشروب کا گھڑا بھی پایا جاتا تو وہ اس کے بارے میں حکم دیتے اور اس گھڑے کو اس کے دروازہ کے پاس اس کے سر پر انڈیل دیا جاتا، تاکہ وہ اس سے معروف ومشہور ہوجائے[1]۔



(۱) التبصرہ ۲/ ۲۹۵، ۲۹۶، اور حدیث: "هجر الثلاثة الذين خلفوا......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۳۴۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۰ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأمر بإخراج المخنثين من المدينة و نفيهم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۸۳۔

تشوف

تعریف:

۱-لغت میں ''تشوف'' "تشوف" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: تشوفت الأوعال: جب پہاڑی بکرے چشمہ پر جانے کی غرض سے یہ دیکھنے کے لئے کہ نشیبی میدان ان کی خوف کی چیزوں سے خالی ہیں پہاڑ کی چوٹی پر چڑھ جائیں، اور اسی سے کہا جاتا ہے: تشوف فلان لکذا، جب وہ اپنی نگاہ اس کی طرف اٹھائے، پھر اس کا استعمال آرزوئیں وابستہ کرنے اور شدت سے طلب کرنے کے لئے ہوا۔

اور "مشوّفه" وہ عورت ہے جو اپنے آپ کو اس مقصد سے ظاہر کرے تا کہ لوگ اس کو دیکھیں۔

اور تشوفت المرأة: عورت نے زینت اختیار کی اور نکاح کا پیغام دینے والوں کا انتظار کرنے لگی (۱)، ''شفت الدرهم'' سے ماخوذ ہے، جب تم درہم کو صیقل کرو اور ''دینار مشوف''، صیقل کئے ہوئے دینار کو کہتے ہیں، تشوف یہ ہے کہ عورت اپنا چہرہ صاف کرے اور رخسار چمکنے کرے (۲)۔

اور لفظ تشوف کے اصطلاحی معنی لغت میں آنے والے اس کے معانی سے باہر نہیں ہے۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، محیط المحیط، معجم متن اللغہ مادۂ ''شوف''۔
(۲) فتح القدیر ۳/ ۱۷۲، العنایہ بر حاشیہ فتح القدیر۔

اور کہا گیا ہے کہ تزین کے معنی میں تشوف چہرہ کے ساتھ خاص ہے، اور تزین عام ہے جو چہرہ میں بھی مستعمل ہے اور دوسری جگہ بھی (۱)۔

اجمالی حکم:

الف-نسب ثابت کرنے کے لئے شارع کا تشوف:

۲-شریعت اسلامیہ کے مقررہ قواعد میں سے ہے: "إن الشارع متشوف للحاق النسب" (۲) (نسب ملانے کے لئے شارع پوری کوشش کرتا ہے) اس لئے کہ نسب ان ستونوں میں سب سے مضبوط ستون ہے جن پر خاندان (کی عمارت) قائم ہے، اور نسب ہی کے ذریعہ افراد خاندان باہم مربوط ہوتے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا، وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيْرًا'' (۳) (اور وہ ہی ہے جس نے انسان کو پانی سے پیدا کیا پھر اس کو خاندان والا اور سسرال والا بنایا اور آپ کا پروردگار بڑا قدرت والا ہے)۔

چونکہ شریعت حفاظت نسب کو بہت اہمیت دیتی ہے اور اثبات نسب کی پوری کوشش کرتی ہے اس لئے شریعت نے اس طور پر حفاظت نسب کا حکم بار بار دیا ہے کہ شک وشبہ اس میں راہ نہ پائے اور ان ذرائع سے بار بار روکا ہے جن کی وجہ سے نسب کی اہمیت ختم ہو جاتی ہے، اور اس مقصد کے پیش نظر نسب کو جوڑنے والے نادر حالات کا اعتبار کرنے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ شارع نسب کو ثابت

(۱) شرح فتح القدیر ۳/ ۱۷۲ طبع دار صادر۔
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۴۴۳، ۶۲۴، ۶۲۷، البدائع ۳/ ۳۲۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۲۴، شرح الزرقانی ۶/ ۱۰۵، الکافی لابن عبد البر ۲/ ۹۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) سورۂ فرقان/ ۵۴۔

کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے (۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "نسب"۔

ب-آزادی کا تشوف:

۳- آزاد کرنے کی ایک خوبی یہ ہے کہ یہ حکماً زندہ کرنا ہے، غلام جو جمادات کے ساتھ ملحق تھا آزاد ہوکر انسانی اعزازات کا اہل ہوجاتا ہے، اس کی گواہی قبول کی جانے لگتی ہے، حاکم اور قاضی بن سکتا ہے اور فقہاء کے نزدیک عتق (آزاد کرنا) ہر مکلف مسلمان سے واقع ہوجاتا ہے، اگر چہ وہ نشہ میں ہو یا مذاق کررہا ہو اور اگر چہ نیت کے بغیر آزادی کے الفاظ زبان سے کہے ہوں، اس لئے کہ فقہاء کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ شارع آزادی کا شدت سے خواہاں ہے، اور اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ اصل کے اعتبار سے آزاد کرنا ایک مستحب عمل ہے اور کسی عارض سے واجب ہوجاتا ہے اور اس سے ثواب حاصل ہوتا ہے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" (۳) (تو ایک مسلم غلام کا آزاد کرنا) اور "فَكُّ رَقَبَةٍ" (۴) (وہ گردن کا چھڑانا ہے)۔

اور حدیث ہے: "أيما مسلم أعتق مؤمناً أعتق الله بكل عضوٍ منه عضواً من النار" (۵) (جو بھی مسلمان کسی مسلمان کو آزاد کرے گا اللہ تعالی اس کے ہر عضو کے بدلہ ایک عضو کو جہنم سے آزاد کرے گا)، دیکھئے: "عتق" اور "إعتاق"۔

ج-عدت میں تشوف (زیب وزینت اختیار کرنا):

۴- مطلقہ رجعیہ کو زیب وزینت اختیار کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ وہ شوہر کے لئے حلال ہے، عدت کے دوران اس کا نکاح قائم ہے اور رجوع مستحب ہے، اور تزین اس پر آمادہ کرتا ہے، لہذا وہ مشروع ہوگا، اور یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے لئے سوگ (ترک زینت) مستحب ہے، لہذا آرائش کرنا اس کے لئے مستحب نہیں ہے، اور ان میں سے بعض نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ ایسی زیب وزینت اختیار کرے جو شوہر کو اس سے رجوع کرنے پر ابھارے (۱)۔

دیکھئے: "عدت"۔

اور متوفی عنھا زوجھا (جس کے شوہر کی وفات ہوگئی ہو) پر عدت کی مدت میں زینت حرام ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر سوگ واجب ہے۔

جس عورت کو زندگی میں طلاق مغلظہ ہوگئی ہو اس کے بارے میں فقہاء کے چند اقوال ہیں، چنانچہ حنفیہ کا مسلک اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کے لئے سوگ اور شوہر پر افسوس کرنے کے لئے نیز نعمت نکاح کے فوت ہونے کے افسوس میں جو کہ اس کی حفاظت کا سبب تھا اور ضروریات کے لئے کفایت کرنے والا تھا نیز بیوی کی طرف دیکھنے کی حرمت اور رجوع کی عدم مشروعیت کی وجہ سے زینت

---

(۱) القرافی فی الفروق، الفرق ۱۷۵، ۳۳۹۔

(۲) شرح فتح القدیر ۵/ ۳۳۹، ۳۴۲ طبع دار صادر، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۹، شرح الزرقانی اور اس پر بنانی کا حاشیہ ۷/ ۱۲۰ طبع دار الفکر، حواشی الشروانی وابن قاسم العبادی علی تحفۃ المحتاج ۱۰/ ۳۵۶ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۵۶، ۳۵۷ طبع الحلبی بمصر، مطالب اولی النہی ۴/ ۶۹۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) سورۂ نساء/ ۹۲۔

(۴) سورۂ بلد/ ۱۳۔

(۵) بخاری و مسلم۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۵۳۶، ۶۱۶، ۶۱۸ طبع بیروت، بدائع الصنائع ۳/ ۱۸۰ طبع اول، شرح فتح القدیر ۳/ ۱۷۲ طبع دار صادر، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۵۷، ۴۵۹، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات، روضۃ الطالبین ۸/ ۴۰۵، ۴۰۷، الشرح الکبیر ۲/ ۴۷۸، ۴۷۹، المغنی ۷/ ۴۷۹، ۵۱۷، ۵۱۹۔

حرام ہے، اور شافعیہ کہتے ہیں: اس کے لئے سوگ مستحب ہے اور ایک قول میں جیسا کہ گزر چکا، حداد (سوگ منانا) واجب ہے۔

مالکیہ کے نزدیک سوگ منانا صرف اس عورت کے لئے ہے جس کے شوہر کا انتقال ہوگیا ہو، اس کا ماحصل یہی ہے کہ مبانہ (جس کو طلاق بائن دی گئی ہو) پر سوگ نہیں ہے اگر چہ عدت میں اس کے لئے إحداد مستحب ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے سوگ مسنون نہیں ہے۔ لہذا اپنی طرف دیکھنے کی رغبت پیدا کرنے والی زینت سے اجتناب اس پر لازم نہیں ہوگا(۱)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "عدت"۔

د- منگنی کے لئے تشوف:

۵- فقہاء کی رائے ہے کہ جو عورت منگنی اور شادی کے لائق ہو اس کے لئے اس سے منگنی اور شادی میں رغبت رکھنے والے کے دیکھنے کی تیاری کے طور پر زینت اختیار کرنا جائز ہے۔

اور اس پر ان کا اجماع ہے کہ خود منگنی کرنے والے کے لئے اس عورت کو دیکھنا جائز ہے جس سے شادی کرنے کی اسے رغبت ہو تا کہ اگر وہ پسند ہو تو اس سے شادی کرنے کا اقدام کرے اور اگر پسند نہ ہو تو اس سے باز رہے، اس لئے کہ حدیث ہے: **"إذا خطب أحدكم امرأة، فإن استطاع أن ينظر منها إلى مايدعوه إلى نكاحها فليفعل"**(۲) (جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو پیغام دے تو اگر وہ اس کے نکاح پر آمادہ کرنے والی چیز کو دیکھنے کی استطاعت رکھتا ہو تو دیکھ لے)، اور یہ اس لئے کہ یہ محبت اور موافقت کے اسباب میں سے ہے۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "إذا خطب أحدكم امرأة فإن......" کی روایت ابوداؤد (۲/ ۵۶۵، ۵۶۶ طبع عزت عبید الدعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے "فتح الباری" میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۹/ ۱۸۱ طبع السلفیہ)۔

اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک خاتون کو پیغام دیا تو نبی کریم علیہ السلام نے ان سے فرمایا: **"أنظرت إليها؟ قال: لا۔ فقال: اذهب فانظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما"**(۱) (کیا تم نے اس کو دیکھ لیا ہے، کہا: نہیں، فرمایا: جاؤ، اور اس کو دیکھ لو، اس لئے کہ یہ تم دونوں کے درمیان رشتہ برقرار رہنے کے لئے زیادہ مناسب ہے)۔

اور اکثر فقہاء یہ رائے رکھتے ہیں کہ پیغام دینے والے کو صرف چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کے دیکھنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ ان دونوں چیزوں کو دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ خوبصورتی ہے یا نہیں، جسم شاداب ہے یا نہیں؟ چنانچہ چہرہ خوبصورتی یا بدصورتی کو بتادیتا ہے، اس لئے کہ وہ خوبصورتی کا محل ہے اور ہتھیلیاں بدن کی شادابی کو بتادیتی ہیں۔

اور بعض حنفیہ نے گردن اور پاؤں کو دیکھنے کی اجازت دی ہے، اور حنابلہ نے ان اعضاء کو دیکھنے کی اجازت دی ہے جو کام کرتے وقت ظاہر ہوجاتے ہیں اور وہ اعضاء چھ ہیں: چہرہ، سر، گردن، ہاتھ، پاؤں اور پنڈلی، اس لئے کہ حاجت اس کی متقاضی ہے اور گزشتہ احادیث مطلق ہیں(۲)۔

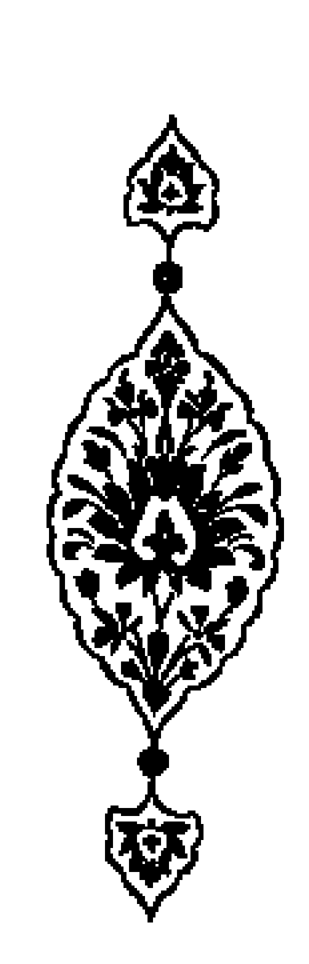
تفصیل کے لئے دیکھئے: "نکاح" اور "خطبہ"۔

(۱) حدیث: "اذهب فانظر إليها فإنه أحرى......" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۰۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری "الزوائد" میں فرماتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳ طبع مطبعۃ الکلیات الازہریہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی مصر، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۵، نہایۃ

تشییع الجنازہ

دیکھئے: ''جنازہ''۔



= المحتاج ۶/ ۱۸۳، المغنی ۶/ ۵۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المبدع فی شرح المقنع ۷/ ۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تصادق

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح دونوں میں تصادق (ایک دوسرے کو سچا کہنا) تکاذب (ایک دوسرے کو جھوٹا کہنا) کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: ''تصادقا في الحديث و المودة'' (گفتگو اور محبت میں دونوں نے ایک دوسرے کو سچا قرار دیا) یہ تکاذبا کی ضد ہے، اور تفاعل کا مادہ عام طور سے صرف دو کے درمیان ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: تحابا و تخاصما یعنی دونوں میں سے ایک نے دوسرے سے محبت یا جھگڑا کیا۔

اور مالکیہ نے ''تقارر'' کو بھی تصادق کے معنی میں استعمال کیا ہے[۱]۔

تصادق کا حکم:

۲- جب تصادق سے حقوق العباد متعلق ہوتے ہوں تو دو متصادقین (ایک دوسرے کو سچا قرار دینے والے) کے حق میں یا ان حقوق اللہ میں جو شبہات سے دفع نہیں کئے جاتے، فی الجملہ تصادق کا حکم لزوم ہے، اور یہ شہادت سے بڑھی ہوئی چیز ہے، اس لئے کہ یہ اقرار کی ایک قسم ہے، اشہب کہتے ہیں: ہر آدمی کا اپنے بارے میں کہا ہوا قول دوسرے پر دعوی کرنے کے مقابلہ میں زیادہ ثابت کرنے والا ہوتا ہے۔

(۱) تاج العروس، الدسوقی ۳/ ۳۳۱، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۳۰۹، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۔

اللہ تعالی کے ان حقوق کے بارے میں تصادق کا حکم جو شبہات سے دفع ہو جاتے ہیں، یہ ہے کہ یہ تصادق لازم نہیں ہے[۱]۔

کس کے تصادق کا اعتبار کیا جائے گا؟:

۳- وہ تصادق جس کا اعتبار ہوگا اور جس پر حکم مرتب ہوگا عاقل، بالغ اور با اختیار شخص کی جانب سے ہوتا ہے، چنانچہ نابالغ اور غیر عاقل کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

تصادق کا طریقہ:

۴- تصدیق کا طریقہ ایسا لفظ یا قائم مقام لفظ ہے جو مقر (تصدیق کرنے والے) کی جانب حق کے متوجہ ہونے پر دلالت کرے۔

اور لفظ کے قائم مقام: اشارہ، تحریر اور سکوت ہوتا ہے، اشارہ گونگے اور مریض کی طرف سے ہوتا ہے، لہذا جب مریض سے کہا جائے: فلاں کا تمہارے پاس اتنا ہے اور وہ اپنے سر سے اشارہ کرے کہ ہاں ہے، تو اس کی مراد سمجھ میں آ جانے پر یہ اس کی جانب سے تصدیق ہوگی[۲]۔

مصادَق (جس کی تصدیق کی جارہی ہو) میں کیا شرط ہے:

۵- جس کی تصدیق کی جارہی ہے اس میں یہ شرط ہے کہ مستحق ہونے کا اہل ہو اور تصدیق کرنے والا اس کی تکذیب نہ کرے اور جب تصدیق کرنے والا مصادَق (جس کی تصدیق کی جارہی ہے) کی تکذیب کر کے پھر رجوع کرے تو اس کے رجوع سے فائدہ نہیں ہوگا، الا یہ کہ مصادَق اس چیز کا مطالبہ کرے جس کا مصادق نے اقرار کرلیا ہے۔

تصادق کا محل:

۶- تصدیق نسب اور مال میں ہوتی ہے۔

اور نسب میں تصدیق کو ''نسب'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

اور مال میں تصدیق کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور مقید، تو مطلق وہ ہے جو اس کو مقید کرنے والی یا اس کے کل یا بعض کے حکم کو رفع کرنے والی چیز سے ملے بغیر صادر ہو اور جب اس طریقہ پر تصدیق ہو تو وہ تصدیق کرنے والے کے لئے لازم ہوگی اور اس پر اس چیز کا ادا کرنا لازم ہوگا جس میں اس نے تصدیق کی ہے اور اس کے لئے اس سے رجوع کرنا ناجائز ہوگا۔ اور جب تصدیق کسی قید سے مقید ہو تو اس کے لزوم اور عدم لزوم میں تفصیل ہے، جس کو ''اقرار'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

حقوق اللہ میں تصادق:

۷- جب دو یا دو سے زیادہ لوگ اللہ کے حقوق میں سے کسی حق کے اسقاط پر ایک دوسرے کی تصدیق کریں تو ان کی تصدیق کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور اس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا الا یہ کہ اس تصادق پر کوئی بینہ قائم ہو جائے، تو اس حالت میں بینہ کے ذریعہ (نہ کہ تصادق کے ذریعہ) حکم ثابت ہو جائے گا، اور مندرجہ ذیل مثالوں سے اس کی وضاحت ہو جائے گی۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے اور وہ اس سے خلوت کر چکا ہو تو اگر شوہر بالغ ہو اور عورت وطی کی متحمل ہو تو اس پر عدت لازم ہوگی، خواہ یہ خلوت ہدیہ پیش کرنے کے لئے ہوئی ہو یا ملاقات کرنے کے لئے، یہ حکم حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے، ایسی صورت میں عدت لازم ہے اگر چہ وطی نہ ہونے پر دونوں ایک دوسرے کی تصدیق کریں، اس لئے کہ عدت اللہ کا حق ہے، لہذا

(۱) تبصرة الحکام ۲/ ۳۶۔
(۲) تبصرة الحکام ۲/ ۳۶، ۳۸۔

تصادق سے ساقط نہیں ہوگا۔

اور وطی نہ ہونے کے بارے میں ان دونوں کے تصادق کو ان چیزوں میں لیا جائے گا جو ان دونوں کا حق ہیں، چنانچہ بیوی کو نفقہ نہیں ملے گا، مہر پورا نہیں دیا جائے گا، اور شوہر کو رجوع کا حق نہیں ہوگا، یعنی ان دونوں میں سے جس نے بھی اقرار کیا ہوگا وہ اجتماعی یا انفرادی طور پر اپنے اقرار سے ماخوذ ہوگا، اور تصادق کو قبول یا رد کرنے پر بہت سے احکام مرتب ہوں گے جیسے خلوت کی تاریخ سے نسب کا ثبوت اور مہر کا مؤکد ہونا، نفقہ، سکنی اور عدت کا لزوم اور اس کی عدت کے دوران اس کی بہن سے اور اس کے علاوہ دوسری چار عورتوں سے نکاح کی حرمت، اور ان مسالک میں خلوت پر مرتب ہونے والے حقوق میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل باب ''نکاح'' میں ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک مذہب قدیم میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ خلوت مؤثر ہوتی ہے اور وطی کا دعوی کرنے میں عورت کی تصدیق کی جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ خلوت وطی کے حکم میں ہے اور شافعیہ کے قول جدید میں ہے کہ صرف خلوت مہر میں مؤثر نہ ہوگی۔ اس بنیاد پر اگر دونوں خلوت کے حصول پر متفق ہوں اور عورت وطی کا دعوی کرے تو اس کا پہلو راجح نہیں ہوگا، بلکہ قسم کے ساتھ مرد ہی کی بات معتبر ہوگی۔

اور اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ اگر شوہر بیوی کی تصدیق کردے تو پورا مہر ثابت ہوجائے گا[1]۔

نکاح میں تصادق:

۸- تصادق سے نکاح نہیں ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں شہادت شرط ہے۔ اور غیر مالکیہ کے نزدیک اس (شہادت) کا وقت عقد ہی کا وقت ہے۔ اور مالکیہ کے نزدیک عقد کے وقت گواہ بنانا مستحب ہے اور اگر عقد کے وقت گواہ نہ بنائے تو دخول کے وقت وجوبی طور سے شرط ہے، اور مالکیہ کے نزدیک اگر ولیمہ، یا دف بجانے یا دھویں کے ذریعہ نکاح کی شہرت ہوجائے یا عقد یا دخول پر ولی کے علاوہ ایک گواہ ہو تو ان صورتوں میں نکاح صحیح ہوجانے کی وجہ سے زنا کی سزا جاری نہیں ہوگی[1]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: تقارر یعنی تصادق سے زوجین کے حق میں زوجیت ثابت ہوجائے گی، جبکہ وہ دونوں یا دونوں میں سے ایک اسی شہر کے ہوں، اگر دونوں طاری ہوں یعنی اہل شہر میں سے نہ ہوں، خواہ ایک ساتھ آئے ہوں یا الگ الگ تو صرف تصادق سے ان کے درمیان زوجیت ثابت نہیں ہوگی[2]۔

سابقہ طلاق پر زوجین کے تصادق کا حکم:

۹- جب کوئی شخص صحت کی حالت میں وقت اقرار سے پہلے کی طلاق بائن یا رجعی کا اقرار کرے اور اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو اس کی بیوی اقرار کے وقت سے عدت کی شروعات کرے گی، طلاق میں اس شخص کی تصدیق کی جائے گی اور سابق وقت کی طرف طلاق کو منسوب کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی، خواہ بیوی اس کی تصدیق کردے، اس لئے کہ عدت ساقط کرنے میں اسے متہم قرار دیا جائے گا اور عدت اللہ تعالی کا حق ہے اور اگر اس کے پاس گواہ ہوں تو عدت اس وقت سے شمار کی جائے گی جس وقت طلاق دینے کی بات گواہ کہہ رہے ہیں۔

---

(۱) ابن عابدین ۲/ ۳۳۸، ۳۴۱، الشرح الکبیر ۲/ ۳۶۸، المغنی ۶/ ۷۰۴ طبع ریاض، روضۃ الطالبین ۷/ ۲۶۳۔

(۱) البدائع ۲/ ۲۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۲۱۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۳، ۷/ ۳۵۴۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۱، ۳۳۲۔

یہ عدت کے بارے میں حکم ہے، اس لئے کہ عدت اللہ تعالی کا حق ہے، رہے زوجین کے حقوق تو ہر ایک کے ساتھ اس کے اقرار کے مطابق معاملہ کیا جائے گا، چنانچہ اگر بیوی وفات پا جائے اور شوہر کے اقرار کے مطابق اس کی عدت ختم ہوگئی تھی تو مرد اس کا وارث نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے دعوی کے مطابق اجنبیہ ہوگئی ہے اور اگر طلاق رجعی ہو تو اسے بیوی سے رجوع کا حق نہیں ہوگا۔ اور عدت مستأنفہ (از سر نو شروع کی جانے والی عدت) میں اگر شوہر وفات پا جائے تو طلاق رجعی کی صورت میں بیوی اس کی وارث ہو جائے گی، بشرطیکہ اس نے مرد کی تصدیق نہ کی ہو، اور وہ عدت کے دوران اس کی بہن سے اور اس کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا اگر چہ ماضی میں طلاق ہونے پر بیوی اس سے اتفاق کرے، کیونکہ ماضی میں طلاق ہو جانے کا بیان دینے کے سلسلے میں دونوں کے درمیان سازباز کی تہمت کا امکان ہے، اور اگر بیوی اس کی تصدیق کرے تو اس کی تصدیق پر عمل کرتے ہوئے اسے نفقہ نہیں ملے گا، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے (۱)۔

شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر شوہر طلاق کی نسبت زمانہ ماضی کی طرف کرے اور بیوی نسبت میں شوہر کی تصدیق کرے تو عدت اسی تاریخ سے ہوگی جس کی طرف طلاق کی نسبت کی گئی ہے، اگر چہ شوہر نے اس پر گواہ نہ پیش کئے ہوں (۲)۔

اور حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے یہاں بھی اسی طرح حکم ہوگا، چنانچہ ''شرح منتہی الارادات'' میں آیا ہے: اگر کوئی عورت حاکم کے پاس آئے اور دعوی کرے کہ اس کے شوہر نے اسے طلاق دی اور اس کی عدت ختم ہوگئی تو حاکم کو اس کی شادی کروانے کا

(۱) ابن عابدین ۲/ ۶۱۰، الشرح الکبیر ۲/ ۷۷۴۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۸۔

اختیار ہے بشرطیکہ اس کو اس کی سچائی کا گمان ہو اور خاص طور سے اس وقت جب شوہر معروف نہ ہو، اس لئے کہ کسی مجہول کے لئے (زوجیت) کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔

اور اسی طرح اصل (اس چیز میں جس کا اس نے زوجیت سے خالی ہونے کے بارے میں دعوی کیا ہے) اس کا سچا ہونا ہے اور کوئی منازع (اس سے تنازع کرنے والا) نہیں ہے (۱)۔

شوہر کے تنگدست ہونے پر بیوی کے تصادق کا حکم:

۱۰- اعسار (تنگدست ہونا) کے دعوی میں بیوی کا اپنے شوہر کی تصدیق کرنا کافی ہوگا اور بیوی کی تصدیق بینہ کے قائم مقام ہوگی، اور ان شرطوں کے ساتھ جن کو ان کے ابواب میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے باعتبار حکم اس پر وہی (احکام) مرتب ہوں گے جو بینہ سے ثابت ہونے والے اعسار سے مرتب ہوتے ہیں (۲)، دیکھئے: ''اعسار''، ''نفقہ'' اور ''مہر''۔

تصدیق سے رجوع کرنا:

۱۱- یہ بات گزر چکی ہے کہ تصدیق تصدیق کرنے والے کے لئے لازم کرنے والی ہوتی ہے، لہذا حقوق العباد اور ان حقوق اللہ میں جو شبہات سے دفع نہیں ہوتے جیسے زکاۃ تصدیق کے بعد ان سے رجوع کرنا ناجائز ہے، چنانچہ جو شخص مدعی کے دعوی کردہ حق کے بارے میں اس کی تصدیق کر چکا ہو اس کے لئے تصدیق سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے جبکہ تصدیق کی شرطیں پوری ہوں۔

اور اگر نسب کا اقرار کرے، اور مُقَرّ لہٗ (جس کے لئے اقرار کیا

(۱) شرح منتہی الارادات ۳/ ۱۸۸، المغنی ۶/ ۵۰۴، ۵۱۴، کشاف القناع ۵/ ۴۴۳۔

(۲) الشرح الکبیر ۲/ ۴۹۹، ۵۱۹، قلیوبی مع عمیرہ ۴/ ۸۳، المغنی ۷/ ۵۷۳، الدر وابن عابدین ۲/ ۶۵۶۔

جائے) اس کی تصدیق کرے پھر مُقِرّ اپنے اقرار سے رجوع کرے تو اس کا رجوع قبول نہیں کیا جائے گا۔

جو حقوق اللہ شبہات سے دفع کردیئے جاتے ہیں جیسے حدود اگر وہ صرف اقرار سے ثابت ہوں تو اقرار کرنے والے کے لئے رجوع کرنا جائز ہوگا، خواہ رجوع جاری ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں اور حد ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ماعزؓ کو اشارۃً رجوع کی تلقین کی تھی تو اگر رجوع مفید نہ ہوتا تو ان کو رجوع کی تلقین نہ فرماتے۔

اور آدمیوں کے حقوق اور اللہ تعالی کے شبہات سے دفع نہ ہونے والے حقوق کی تصدیق سے رجوع کے ناجائز ہونے کی علت فقہاء نے یہ بیان کی ہے کہ اس کا رجوع کرنا اس عمل کو توڑنا ہے جو اس سے صادر ہوچکا ہے اور جس سے دوسرے کا حق متعلق ہوگیا ہے، لہذا جب اس نے کہا: یہ گھر زید کا ہے، نہیں بلکہ عمرو کا ہے، یا زید نے کسی میت پر اس کے ترکہ کی کسی معین چیز کا دعوی کیا اور اس میت کے بیٹے نے زید کے دعوی کی تصدیق کردی پھر عمرو نے بھی اسی چیز کا دعوی کیا اور میت کے بیٹے نے اس کی بھی تصدیق کردی تو اس چیز کا فیصلہ زید کے حق میں کیا جائے گا اور عمرو کے لئے اقرار کرنے والے پر اس چیز کا تاوان واجب ہوگا اور یہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک کا ظاہر ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ عمرو کو کوئی تاوان نہیں دے گا۔ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ اس پر جس چیز کا اقرار کرنا واجب تھا اس نے اس کا اقرار کرلیا ہے اور قبول کرنے سے تو فیصلہ نے اس کو روکا ہے اور یہ موجب ضمان نہیں ہوتا (۱)۔

(۱) المغنی ۵/ ۱۶۴ طبع ریاض، نہایۃ المحتاج ۷/ ۴۳۳، الشرح الکبیر ۳/ ۴۱۸، البدائع ۷/ ۶۱۔

تصحیح

تعریف:

۱- لغت میں تصحیح "صَحَّحَ" کا مصدر ہے کہا جاتا ہے: "**صححت الکتاب والحساب تصحیحا**" جب تم کتاب اور حساب کی غلطی کی اصلاح کرو "**وصححته فصحّ**"(۱) (میں نے اس کی اصلاح کی تو اصلاح ہوگئی)۔

اور محدثین کے نزدیک تصحیح حدیث پر صحت کا حکم لگانا ہے جبکہ حدیث صحت کی وہ تمام شرائط پوری کرے جو محدثین نے وضع کی ہیں (۲)۔

اور ان کے یہاں تصحیح کا اطلاق ایسے کلام پر "صح" (صحیح ہے) لکھنے پر بھی کیا جاتا ہے جس میں شک کا احتمال ہو، مثلاً کوئی ایسا لفظ مکرر ہو جس کا چھوڑنا مُخِل نہ ہو (۳)۔

اور اہل فرائض کے نزدیک تصحیح "سہام" اور روس کے درمیان واقع ہونے والے "کسور" کو دور کرنے کا نام ہے (۴)۔ اور فقہاء کے نزدیک تصحیح عبادت یا عقد کو فاسد کرنے والی چیز کے ختم کردینے یا حذف کردینے کا نام ہے (۵)۔

(۱) لسان العرب مادۂ "صحح"۔

(۲) تدریب الراوی / ۴۳۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۸۱۹۔

(۴) التعریفات للجرجانی۔

(۵) البدائع ۵/ ۱۳۹، ۱۷۸، الاختیار ۲/ ۲۶، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، منح الجلیل ۲/ ۵۷۰، ۵۷۱، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۴ طبع عیسی الحلبی۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعدیل:

۲- تعدیل ''عَدَّلَ'' کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: ''عدلت الشيء تعديلا فاعتدل'' (جب تم کسی چیز کو برابر کرو اور وہ برابر ہوجائے) قسمة التعديل (عادلانہ تقسیم) اسی سے ہے۔ اور عدلت الشاهد: میں نے گواہ کی نسبت عدالت کی طرف کی (یعنی گواہ کو عادل قرار دیا) اور تعديل الشيء کا معنی ہے: کسی چیز کو سیدھا کرنا(۱)۔

ب-تصویب:

۳- تصویب صواب سے جو کہ خطا کی ضد ہے ماخوذ ہے اور صوّب کا مصدر ہے اور اس معنی میں تصویب تصحیح کے مترادف ہے، اور صوّبت قوله کا معنی ہے: میں نے کہا کہ اس کی بات صحیح ہے(۲)۔

ج-تہذیب:

۴- تہذیب تنقیہ (صاف کرنے) کی طرح ہے، کہا جاتا ہے: ''هذب الشيء'' جب کوئی کسی چیز کو صاف اور خالص کرے اور ایک قول یہ ہے کہ تہذیب کے معنی اصلاح کرنے کے ہیں(۳)۔

د-اصلاح:

۵- اصلاح افساد کی ضد ہے، أصلح الشيء بعد فساده کا معنی ہے: فساد کے بعد چیز کی اصلاح کرلی، أصلح الدابة(۴) (اس نے چوپایہ کے ساتھ اچھا برتاؤ کیا)۔

ھ-تحریر:

۶- تحرير الكتابة کا معنی ہے: لکھائی کے حروف کو درست کرنا اور ناتمام کی اصلاح کرنا ہے اور'' تحرير الحساب'' حساب کو ٹھیک ٹھیک اس طرح لکھ دینا کہ اس میں نہ کوئی غلطی ہو(۱)، نہ کوئی چیز ناتمام ہو، نہ اس میں کاٹ پیٹ ہو اور ''تحرير الرقبة'' غلام کا آزاد کرنا ہے(۲)۔

تصحیح کا شرعی حکم:

۷- بگاڑ اور غلطی کو جب انسان جان لے تو اس کی تصحیح شرعاً امر واجب ہے، خواہ یہ عبادات میں ہو، جیسے کوئی قبلہ جاننے کے لئے اجتہاد کرے اور نماز پڑھنے لگے پھر نماز کے دوران غلطی واضح ہوجائے تو قبلہ کی طرف رخ کرکے اس غلطی کی تصحیح واجب ہوگی ورنہ نماز فاسد ہوجائے گی، یا یہ معاملات میں ہو جیسے عقد کو فاسد کرنے والی کسی شرط کے ساتھ عقد کرنا تو اس شرط کا ساقط کرنا واجب ہوگا، تاکہ بیع صحیح ہوجائے ورنہ فساد کو دفع کرنے کے لئے بیع کا فسخ کرنا واجب ہوگا(۳)۔

تصحیح سے تعلق رکھنے والے احکام:

اول-حدیث کی تصحیح:

۸- حدیث کی تصحیح کا مطلب ہے: ان مخصوص شرطوں کے پورا

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''عدل''۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ ''صوب''۔
(۳) لسان العرب مادۂ ''ہذب''۔
(۴) لسان العرب مادۂ ''صلح''۔

---

(۱) الغلت: حساب کی غلطی (القاموس المحیط)۔
(۲) لسان العرب مادۂ ''شہد''۔
(۳) الہدایہ ۱/ ۴۵، ابن عابدین ۴/ ۱۳۳، الزیلعی ۴/ ۶۴۔

ہونے پر جن کو علماء حدیث نے بیان کیا ہے، حدیث پر صحت کا حکم لگانا بعض اوقات محدثین میں بعض احادیث کی صحت کے بارے میں اختلاف ہوتا ہے، کیونکہ بعض شرطوں کے بارے میں اور بعض شرطوں کو بعض پر مقدم کرنے کے بارے میں محدثین میں اختلاف ہے۔

چنانچہ ابن الصلاح اور نووی وغیرہ نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ اس حدیث مسند کو صحیح قرار دیا جائے گا جس کی سند آخر تک عادل ضابط سے عادل ضابط کی نقل کے ساتھ متصل ہو اور وہ شاذ یا معلل نہ ہو۔

ابن الصلاح کہتے ہیں: یہی وہ حدیث ہے جسے اصحاب حدیث بلا کسی اختلاف کے صحیح قرار دیتے ہیں۔

چنانچہ مذکورہ شرائط پائی جائیں تو حدیث پر صحت کا اس وقت تک حکم لگایا جائے گا جب تک کہ بعد میں یہ نہ ظاہر ہو جائے کہ اس میں شذوذ ہے۔اور حدیث پر تواتر کا حکم لگانا اس کی صحت کا حکم لگانا ہے۔

بعض محدثین کہتے ہیں: حدیث پر صحت کا حکم اس وقت لگایا جائے گا جب اس کو لوگوں میں قبولیت حاصل ہو جائے اگر چہ اس کی کوئی صحیح سند نہ ہو، ابن عبد البر ترمذی سے یہ نقل کرتے ہوئے کہ بخاری نے حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"[1] (سمندر کا پانی پاک ہے اور اس کے مرے ہوئے (جانور) حلال ہیں) کی تصحیح کی ہے، حالانکہ اصحاب حدیث اس طرح کی سند کی تصحیح نہیں کرتے، فرماتے ہیں: لیکن میرے نزدیک حدیث صحیح ہے، اس لئے کہ اسے علماء نے عمومی طور پر قبول کیا ہے۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائینی فرماتے ہیں: حدیث کی صحت اس وقت جانی جاتی ہے جب وہ ائمہ حدیث کے یہاں ان کی کسی نکیر کے بغیر شہرت پا جائے اور ابن فورک نے بھی اس کے مثل بات کہی ہے[1]۔

علاوہ ازیں یہاں کچھ حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے صحت کا حکم لگانے کے لئے ان کے علاوہ شرطیں لگائی ہیں جیسے حاکم کی یہ شرط کہ حدیث کا راوی طلب (یعنی طلب حدیث اور روایات کے تتبع) میں مشہور ہو، اور امام مالک سے بھی اسی طرح کی شرط منقول ہے اور جیسے امام ابو حنیفہ کا راوی کے فقیہ ہونے کی شرط لگانا اور بعض محدثین کا "روایت بالمعنی" میں معانی حدیث کا علم ہونے کی شرط لگانا، امام سیوطی کہتے ہیں: یہ ضروری شرط ہے لیکن یہ ضبط میں داخل ہے اور جیسے بخاری کا ہر راوی کا اپنے شیخ سے سماع کے ثبوت کی شرط لگانا اور ملاقات کے امکان اور معاصرت پر اکتفا نہ کرنا[2]۔

تصحیح میں عالم کے عمل اور اس کے فتوے کا اثر:

۹- نووی اور سیوطی کہتے ہیں: اپنی روایت کردہ حدیث کے مطابق عالم کا عمل اور اس کا فتوی اس کی جانب سے نہ تو حدیث کی صحت کا حکم لگانا ہے، نہ اس کے راویوں کو عادل قرار دینا ہے، کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ اس کا عمل یا فتوی بر بنائے احتیاط ہو یا اس روایت کے موافق کسی اور دلیل کی بنا پر ہو، اور آمدی اور دوسرے اصولیین نے صحیح اس کو قرار دیا ہے کہ یہ اسی کا حکم لگانا ہے۔

امام الحرمین کہتے ہیں: بشرطیکہ احتیاط کے مسالک میں نہ ہو یعنی فتوی حدیث کی صحت کے مقتضا سے نہ ہو بلکہ احتیاط کی وجہ سے ہو۔

اور ابن تیمیہ نے ترغیب اور غیر ترغیب میں اس پر عمل کرنے کے درمیان فرق کیا ہے، اسی طرح عالم کا مخالف حدیث عمل اس کی

---

(۱) حدیث: "هو الطهور ماؤه و الحل ميتته" کی روایت مالک (موطا ۱/ ۲۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور انہیں سے ترمذی (۱/ ۱۰۱ طبع مصطفی الحلبی) نے روایت کی ہے اور بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۹ شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۱) تدریب الراوی رص ۲۴، ۲۵۔

(۲) تدریب الراوی رص ۲۶۔

جانب سے اس حدیث یا اس کے راویوں کی صحت پر نقد نہیں سمجھا جائے گا اس امکان کی وجہ سے کہ ایسا کسی مانع یعنی عارض وغیرہ کی وجہ سے ہو۔

اور امام مالک نے خیار کی حدیث نقل کی اور اہل مدینہ کے اس کے خلاف عمل کرنے کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کیا، یہ اس کے راوی نافع پر ان کا نقد نہ تھا۔

اور جیسا کہ اہل اصول نے ذکر کیا ہے، صحت حدیث پر دلالت نہ کرنے والی چیزوں میں قول اصح کے مطابق اجماع کا اس کے موافق ہونا بھی ہے اس امکان کی وجہ سے کہ (اجماع کا) مستند کوئی دوسری چیز ہو۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اجماع حدیث کی صحت پر دلالت کرتا ہے (۱)۔

متاخرین اصحاب حدیث کی تصحیح:

۱۰ - شیخ ابن الصلاح یہ رائے رکھتے ہیں کہ ان زمانوں میں تصحیح ختم ہوگئی ہے۔

لہذا کسی کو تصحیح کا حق نہیں ہے، بلکہ حدیث کی صحت کا حکم لگانے میں اسی پر اکتفا کیا جائے گا جس پر سابقین نے اعتماد کیا ہے۔ اسی طرح وہ صرف حدیث کی سند کی صحت کی بنیاد پر حدیث کو اس وقت تک صحیح نہ سمجھنے کی رائے رکھتے ہیں جب تک وہ ائمہ حدیث کی مشہور اور قابل اعتماد تصنیفوں میں نہ پائی جائے، کیونکہ ظن غالب یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو ایسی شدت جستجو اور محنت کی وجہ سے انہوں نے اس کو چھوڑا نہ ہوتا (۲)۔

(۱) تدریب الراوی رص ۲۰۹۔

(۲) تدریب الراوی رص ۵۱، ۵۳، ۷۹، علوم الحدیث رص ۱۳۔

اور اس بارے میں نووی نے ابن الصلاح کی مخالفت کی ہے اور فرمایا ہے: میرے نزدیک قول اظہر یہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے جو قدرت رکھتا ہو اور جس کا علم پختہ ہو، حدیث کی تصحیح درست ہے۔

حافظ عراقی کہتے ہیں: اصحاب حدیث کا عمل اسی پر ہے اور علماء متاخرین کی ایک جماعت نے ایسی احادیث کی تصحیح کی ہے جن کی تصحیح علماء متقدمین سے معلوم نہیں ہے (۱)۔

دوم-عقد فاسد کی تصحیح:

۱۱ - حنفیہ کے علاوہ باقی فقہاء عقد باطل اور عقد فاسد کے درمیان فی الجملہ فرق نہیں کرتے ہیں، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں حکم یہ ہے کہ مفسد کو دور کرنے سے عقد صحیح نہیں ہوگا اور شافعیہ کی کتابوں میں ہے کہ اگر دونوں عقد کرنے والے عقد کے مفسد کو حذف کردیں، خواہ مجلس خیار ہی میں کیوں نہ حذف کریں، تب بھی عقد صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ فاسد کا کوئی اعتبار نہیں (۲)۔

اور ابن قدامہ کی ''المغنی'' میں ہے: اگر اس شرط سے بیع کی کہ اسے سلم یا قرض کے طور پر پیشگی قیمت دے، یا مشتری نے اس پر یہ شرط لگائی ہو تو یہ حرام ہوگا اور عقد باطل ہوگا، اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے: ''أن النبي ﷺ نهى عن ربح مالم يضمن، وعن بيع مالم يقبض، وعن بيعتين في بيعة، وعن شرطين في بيع وعن بيع وسلف''(۳) (نبی کریم ﷺ

(۱) تدریب الراوی رص ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) اسنی المطالب ۲/ ۳۷، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰، روضۃ الطالبین ۳/ ۴۱۰، حاشیۃ الجمل ۳/ ۸۴، ۱۱۵، المنثور فی القواعد ۲/ ۱۵۰۔

(۳) حدیث: ''نهى عن ربح مالم يضمن وعن بيع مالم يقبض......'' کی روایت طبرانی نے حضرت حکیم بن حزام سے کی ہے مجمع الزوائد (۴/ ۸۵) میں کہا کہ نسائی نے اس کے بعض حصوں کی روایت کی ہے اور طبرانی کے یہاں اس کی سند میں العلاء ابن خالد واسطی ہیں، ابن حبان نے ان کی توثیق

نے اس چیز کے نفع سے جو ضمان میں داخل نہ ہوئی ہو، اور اس چیز کے بیچنے سے جس پر قبضہ نہ ہوا ہو اور ایک بیع میں دو بیع کرنے سے، اور ایک بیع میں دو شرطیں لگانے سے اور سلف (قرض) کے ساتھ بیع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

اور اس لئے کہ اس نے ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگائی ہے، لہذا ایک بیع میں دو بیعوں کی طرح یہ بھی فاسد ہوگی اور اس لئے بھی کہ جب قرض کی شرط لگائی جائے گی تو اس کی وجہ سے ثمن میں اضافہ کرے گا تو قرض کے عوض اور اس کے نفع میں ثمن میں زیادتی ہوجائے گی اور یہ حرام سود ہے، لہذا یہ اسی طرح فاسد ہوگا جیسے کہ اس کی صراحت کرنے پر ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ بیع فاسد ہے، لہذا صحیح نہیں ہوگی جیسے کہ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلہ میں بیچتا، پھر ایک کو چھوڑ دیتا (۱)۔

اور "باب الرہن" میں فرمایا: اگر عقد باطل ہوجاتا تو صحیح نہ ہوتا (۲)، اور "شرح منتہی الارادات" میں ہے: عقد فاسد عقد صحیح نہیں بن سکتا (۳)، اور مالکیہ کے نزدیک جب عقد کو فاسد کرنے والی شرط حذف کردی جائے تو عقد صحیح ہوجاتا ہے، خواہ وہ ایسی شرط ہو جو عقد کے مقتضا کے منافی ہو، یا ایسی شرط ہو جو بیع کی ثمن میں مخل ہو، سوائے چار شرطوں کے کہ ان کے ہوتے ہوئے بیع صحیح نہیں ہوتی ہے، خواہ شرط حذف ہی کردی جائے اور وہ یہ ہیں:

= کی ہے اور موسیٰ بن اسماعیل نے تصحیح کی ہے۔

اور اس کی روایت ان الفاظ میں بھی کی گئی ہے: "لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح مالم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك" اس کی روایت ترمذی (۳/۵۳۵، ۵۳۶ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۱) المغنی ۴/۲۵۹، ۲۶۰۔

(۲) المغنی ۴/۳۷۹۔

(۳) شرح منتہی الارادات ۲/۲۵۰۔

الف- جو شخص ثمن مؤجل پر کوئی سامان اس شرط پر خریدے کہ اگر وہ مرجائے تو ثمن اس پر صدقہ ہوگی، چنانچہ یہ شرط بیع کو فسخ کردے گی، خواہ اس شرط کو حذف بھی کردے، اس لئے کہ یہ غرر ہے، اسی طرح جب یہ شرط لگائے کہ اگر وہ مرجائے تو بائع اس کے ورثاء سے ثمن کا مطالبہ نہ کرے۔

ب- ایسی مدت خیار کی شرط لگانا جو ناجائز ہے، چنانچہ بیع کا فسخ لازم ہوگا اگرچہ (مدت) ساقط کردے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اس کا اسقاط اس کو اختیار کرنے کا نتیجہ ہو۔

ج- کوئی شخص کوئی باندی بیچے اور خریدار پر یہ شرط لگائے کہ وہ اس سے وطی نہ کرے اور اگر وہ کرے گا تو باندی آزاد ہوجائے گی یا مثلاً اس پر ایک دینار لازم ہوگا تو بیع فسخ کی جائے گی اگرچہ شرط ساقط کردے، اس لئے کہ وہ یمین ہے۔

د- استثناء کی شرط بیع کو فاسد کردے گی اگرچہ شرط ساقط کردے اور ابن الحاجب نے ایک پانچویں شرط کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے:

ھ- بیع خیار میں نقد (یعنی ثمن پیشگی دینے) کی شرط ہے، ابن الحاجب کہتے ہیں: اگر نقد کی شرط ساقط کردے تب بھی بیع صحیح نہیں ہوگی (۱)۔

اور "الشرح الصغیر کے "باب الاجارہ" میں ہے: اجارہ ایسی شرط سے فاسد ہوجاتا ہے جو مقتضائے عقد کے منافی ہو، اور فاسد اس وقت ہوگا جبکہ شرط ساقط نہ کرے، اگر شرط ساقط کردے تو اجارہ صحیح ہوجائے گا (۲)۔

اور ابن رشد مفسد کے مرتفع ہونے پر عقد کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کی توضیح کرتے ہوئے کہتے

---

(۱) منح الجلیل ۲/۵۷۰، ۵۷۱۔

(۲) الشرح الصغیر ۲/۲۷۷ طبع الحلبی۔

ہیں: جب شرط لگانے کی وجہ سے بیع فاسد ہوجائے تو شرط کے مرتفع ہونے کی صورت میں فساد مرتفع ہوگا یا نہیں جیسا کہ عین حرام کے بیع حلال سے ملنے پر اس سے لاحق ہونے والا فساد مرتفع نہیں ہونا چاہیے کہ کوئی سو دینار اور مشک بھر شراب کے بدلہ میں کوئی غلام بیچے، پھر جب عقد بیع ہوجائے تو کہے: شراب چھوڑ دو تو علماء کے نزدیک وہ بیع بالاجماع فسخ کی جائے گی۔

اور یہ بھی ایک دوسری اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ کیا یہ فساد معقول المعنی ہے یا غیر معقول ہے؟

چنانچہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ غیر معقول المعنی ہے تو شرط مرتفع ہونے سے فساد مرتفع نہیں ہوگا اور اگر کہیں کہ معقول ہے تو شرط کے ارتفاع سے فساد مرتفع ہوجائے گا۔

چنانچہ امام مالک نے اس کو معقول سمجھا ہے اور جمہور نے غیر معقول سمجھا، اور سود وغرر کی بیعوں میں پایا جانے والا فساد اکثر غیر معقول المعنی ہوتا ہے، اسی لئے اگر بیع کے بعد سود ترک کردے اور غرر مرتفع ہوجائے تب بھی ان کے نزدیک بیع منعقد نہیں ہوتی (۱)۔

۱۲ - حنفیہ عقد باطل اور عقد فاسد میں تفریق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک (برخلاف امام زفر کے) مفسد کے ارتفاع سے عقد فاسد کی تصحیح درست ہے، باطل کی نہیں، اور یہ حضرات عقد بیع کے بارے میں فرماتے ہیں کہ بیع فاسد میں مفسد کا ارتفاع بیع کو صحیح کردے گا، اس لئے کہ فساد کے باوجود بیع قائم ہے اور بطلان کے ہوتے ہوئے صفت بطلان کی وجہ سے اس کا قیام نہیں ہوپاتا، بلکہ وہ معدوم ہوتی ہے۔

امام زفر کے نزدیک عقد فاسد مفسد کے رفع سے جواز کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

لیکن عقد فاسد کی تصحیح حنفیہ کے یہاں اس بات سے مقید ہے کہ فساد ضعیف ہو۔

کاسانی کہتے ہیں: ہمارے یہاں اصل یہ ہے کہ فساد کی طرف دیکھا جائے، اگر وہ اس طور پر قوی ہو کہ صلب عقد یعنی بدل یا مبدل (عوض یا سامان) میں داخل ہو تو مفسد کے رفع کرنے سے جواز کا احتمال نہیں رہے گا، جیسا کہ ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے بدلہ میں کوئی غلام بیچے، اور خریدار سے شراب ساقط کردے تو بیع فاسد ہے اور صحیح نہیں ہوپائے گی۔

اور فساد اگر ضعیف ہو یعنی جو صلب عقد میں داخل نہ ہو، بلکہ کسی جائز شرط کی صورت میں ہو تو اس بات کا احتمال رہے گا کہ مفسد کو دور کرکے عقد جائز ہوجائے، مثلاً ایسی شرط خیار کے ساتھ بیع کی گئی ہو جس کو مؤقت نہ کیا گیا ہو یا کٹائی جیسی مجہول چیز پر مؤقت کیا گیا ہو، یا وقت کا ذکر نہ کیا گیا ہو، اور جیسا کہ اس بیع میں جس کی ثمن کو اجل مجہول تک مؤجل کیا گیا ہو، چنانچہ اگر حلول (اجل آنے) اور اس کے فسخ سے پہلے جس کو اجل کا حق ہے وہ اسے ساقط کردے تو مفسد زائل ہوجانے کی وجہ سے بیع جائز ہوگی، ابن عابدین کی تحریر کے مطابق خواہ اجل کا اسقاط افتراق (مجلس عقد ختم ہونے) کے بعد کیوں نہ ہو۔

یہی حکم ان تمام بیوع کا ہوگا جو حوالگی میں بائع کو لاحق ہونے والے ضرر کی وجہ سے فاسد ہوتی ہیں، بشرطیکہ بائع اپنی رضامندی اور اختیار سے حوالہ کردے جیسے کہ چھت کی کوئی کڑی یا دیوار کی کوئی اینٹ یا دیباج (ریشمی کپڑے کا) ایک گز بیچے تو یہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی حوالگی اکھاڑے اور کاٹے بغیر ممکن نہیں ہے اور اس میں بائع کو ضرر ہے اور عقد سے ضرر کا استحقاق نہیں ہوگا، لہذا تقدیراً یہ ایسی چیز کی بیع ہے جس کی حوالگی شرعاً واجب نہیں ہے، چنانچہ یہ بیع فاسد ہوگی، اور بائع اگر اس کو اکھاڑ دے یا کاٹ ڈالے اور قبل اس کے کہ

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۶۲ طبع عیسیٰ الحلبی۔

مشتری بیع کو فسخ کرے اس کو مشتری کے حوالہ کردے تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ جواز سے مانع حوالہ کرنے میں بائع کا ضرر تھا، لہذا جب اس نے اپنے اختیار اور رضامندی سے حوالہ کردیا تو مانع زائل ہوگیا اور بیع جائز اور لازم ہوگئی[1]۔

حنفیہ کے یہاں تمام فاسد عقود کا یہی حکم ہے، اس قاعدہ کے مطابق: "إذا زال المانع مع وجود المقتضى عادالحكم" (اگر تقاضا ہونے کے باوجود مانع دور ہوجائے تو حکم لوٹ آئے گا)۔

اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ مشاع کا ہبہ فاسد ہے، اور اگر اس کو تقسیم کرکے حوالہ کردے تو جائز ہوگا اور تھن کا دودھ اور بھیڑ کی پیٹھ کا اون اور زمین میں لگی کھیتی اور کھجور کا باغ اور درخت میں لگی ہوئی کھجوریں مشاع کے درجہ میں ہیں، اس لئے کہ یہ سب موجود ہیں اور جواز میں رکاوٹ اتصال کی وجہ سے ہے، لہذا اگر ان کو الگ کرکے سپرد کردے تو مانع زائل ہوجانے کی وجہ سے جائز ہوگا[2]۔

اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جب عمارت کے بغیر یا کھیتی اور درخت کے بغیر زمین کو رہن رکھے، یا زمین کے بغیر کھیتی اور درخت کو رہن رکھے، یا پھل کے بغیر درخت کو رہن رکھے، یا درخت کے بغیر پھل کو رہن رکھے کہ یہ نا جائز ہے، اس لئے کہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ جڑا ہوا ہے، اور یہ صورت حال قبضہ صحیح ہونے سے مانع ہوگی، اور اگر پھل توڑ ڈالے، کھیت کاٹ ڈالے اور الگ کرکے حوالہ کردے تو مانع ختم ہوجانے کی وجہ سے جائز ہوگا[3]۔

عقد کی تصحیح اس کو دوسرا عقد مان کر کرنا:

۱۳ - اس کے ساتھ ہی عقد فاسد کی تصحیح اس صورت میں بھی ممکن ہے

(۱) البدائع ۵/ ۱۶۸، ۱۷۸، ۱۷۹، ابن عابدین ۴/ ۱۱۹، الاختیار ۲/ ۲۵، ۲۶۔
(۲) البدائع ۶/ ۱۱۹، الزیلعی ۵/ ۹۴۔
(۳) البدائع ۶/ ۱۴۰۔

جب اس کو دوسرے عقد صحیح سے بدلنا صحت کے اسباب پورے پائے جانے کی وجہ سے ممکن ہو، خواہ قاعدہ: "**هل العبرة بصيغ العقود أو معانيها**" (کیا اعتبار عقود کے صیغوں کا ہوتا ہے یا ان کے معانی کا) میں فقہاء کے اختلاف کے مدنظر بعض فقہاء کے نزدیک صحت معنی کے طریقہ سے ہو یا بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک لفظ کے طریقہ سے ہو[1]۔

اس کی وضاحت ہم مندرجہ ذیل مثالوں سے کرتے ہیں:

۱۴ - ابن نجیم کی "الاشباہ" میں ہے: اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، فقہاء نے کئی جگہ اس کی صراحت کی ہے، اسی میں کفالت بھی ہے، چنانچہ اس شرط کے ساتھ کفالت کہ اصیل بری ہوجائے گا حوالہ ہے اور حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بری نہ ہوگا کفالت ہے[2]۔

"الاختیار" میں ہے: شرکت مفاوضہ میں شرط ہے کہ دونوں شریک تصرف، دین اور اس مال میں برابر ہوں جس میں شرکت صحیح ہوتی ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک مسلمان اور ذمی کے درمیان مفاوضہ منعقد نہیں ہوگا اور جب مسلمان اور ذمی عقد مفاوضہ کریں تو ان دونوں کے نزدیک وہ عقد عنان ہوجائے گا، اس لئے کہ مفاوضہ کی شرط مفقود اور عنان کی شرط موجود ہے، اسی طرح مفاوضہ کی شرائط میں سے کوئی بھی مفقود ہو تو اگر ممکن ہو تو اسے بقدر امکان دونوں کے تصرف کی تصحیح کرکے عنان کردیا جائے گا[3]۔

"الاختیار" میں یہ بھی ہے کہ عقد مضاربت میں اگر یہ شرط

(۱) درر الحکام ۱/ ۱۸، ۱۹ مادہ (۳)، الاشباہ ابن نجیم رص ۲۰۷، الاشباہ للسیوطی رص ۱۸۳، المنثور ۲/ ۳۷۱، اعلام الموقعین ۳/ ۹۵، القواعد لابن رجب رص ۴۹۔
(۲) الاشباہ لابن نجیم رص ۲۰۷، ابن عابدین ۴/ ۲۴۶ اور دیکھئے درر الحکام ۱/ ۱۸، ۱۹ شرح المادہ (۳)۔
(۳) الاختیار ۳/ ۱۲، ۱۳۔

لگادی جائے کہ پورا نفع مضارب کا ہوگا تو وہ قرض ہوجائے گا، اس لئے کہ پورے نفع کی ملکیت صرف رأس المال کی ملکیت ہونے سے ہوتی ہے، لہذا جب اس کے لئے پورے نفع کی شرط لگائی ہے تو اسے رأس المال کا مالک بنادیا ہے اور اگر رب المال کے لئے پورے نفع کی شرط لگائی ہوتو وہ ''اِبضاع'' ہے اور عرفاً وشرعاً اس کے معنی یہی ہیں (۱)۔

اور ''منح الجلیل'' میں آیا ہے کہ جس نے ایسے شخص کو محال علیہ بنایا جس پر اس کا دین نہیں تھا، اور (مال) محال کی خبر دے دی تو عقد حوالہ صحیح ہوگا، اور اگر وہ (مال) محال کی خبر نہ دے تو صحیح نہیں ہوگا، اور وہ حمالہ یعنی کفالہ ہوجائے گا (۲)۔

اور سیوطی کی ''اشباہ'' میں ہے: کیا عقود کے صیغے معتبر ہیں یا اس کے معانی؟ اس میں اختلاف ہے اور جزئیات میں ترجیح مختلف ہے۔

اور اسی کی ایک مثال یہ ہے کہ جب کہے: تم ایک ہزار کے بدلہ کل آزاد ہو، اگر ہم یہ کہیں کہ یہ بیع ہے تو یہ فاسد ہے اور غلام کی قیمت واجب نہیں ہے اور اگر ہم کہیں کہ بالعوض اعتاق ہے تو یہ صحیح ہوگا اور مسمی واجب ہوگا۔

اور اسی قبیل سے یہ بھی ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے ثمن اول ہی کے عوض سامان بائع سے بیچ دے تو وہ بیع کے الفاظ میں اِقالہ ہے اور سبکی نے اس قاعدہ پر اس کی تخریج کی ہے، اور تخریج قاضی حسین کی ہے، فرماتے ہیں: اگر ہم الفاظ کا اعتبار کریں تو صحیح نہیں ہے اور اگر معنی کا اعتبار کریں تو اِقالہ ہے (۳)۔

سوم-عبادت کی تصحیح کرنا جب اس پر اس کو فاسد کرنے والی کوئی چیز طاری ہوجائے:

۱۵ - عبادت پر طاری ہونے والے کچھ امور ایسے بھی ہیں جن کا ازالہ یا تلافی ممکن نہیں جیسے کھانا، پینا، بات کرنا، حدث پیش آنا، جماع کرنا تو ان امور کی تلافی ممکن نہیں ہے اور فی الجملہ یہ عبادت کی مفسدات میں سے مانے جاتے ہیں اور یہ قلیل وکثیر کے درمیان نیز عمد وسہو اور جہل کے درمیان نیز معفو عنہ اور غیر معفو عنہ میں ان کی تفصیلات کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کے ساتھ ہے۔

لہذا جب ان میں سے کوئی چیز عبادت میں پیش آئے تو جو لوگ اس کو مفسد مانتے ہیں ان کے نزدیک عبادت بالفعل فاسد ہوجائے گی، چنانچہ اس عبادت کی تصحیح کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اور اگر وقت میں گنجائش ہوتو اس کا اعادہ اور وقت نکل گیا ہوتو قضا لازم ہوگی۔

اس کی تفصیل ''اعادہ'' اور ''قضاء'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور یہاں پر بحث عبادت پر طاری ہونے والے ان امور کی ہے جن کو مفسدات میں شمار کئے جانے کے باوجود اس کا امکان ہوتا ہے کہ مفسد کو دور کرکے یا اس کی تلافی کرکے عبادت صحیح کی جاسکے، مثلاً نجاست کا طاری ہوجانا، ستر کا کھل جانا اور اس جیسی چیزیں۔

اور فی الجملہ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ جب عبادت میں کوئی ایسی چیز پیش آجائے جس کی حالت یہ ہو کہ مستقل رہنے پر اس کو فاسد کردے گی اور اس کی تلافی اور ازالہ ممکن ہوتو عبادت کی تصحیح کے لئے ایسا کرنا (تلافی وازالہ) واجب ہوگا۔

اور عبادت کے مختلف ابواب میں ان جیسی جزئیات کی کثرت کی وجہ سے ان کا احاطہ دشوار ہے، اس لئے وضاحت کرنے والی کچھ مثالوں کے بیان پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

۱۶ - جو قبلہ جاننے کے لئے اجتہاد کرے، اور نماز کے دوران اس کا

---

(۱) الاختیار ۳/۲۰، المغنی ۵/۵۳۔

(۲) منح الجلیل ۳/۲۳۲۔

(۳) الاشباہ للسیوطی رص ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵ طبع عیسی الحلبی۔

اجتہاد تبدیل ہوجائے تو اس دوسری جہت کی طرف گھوم جائے گا جس کی طرف اس کا اجتہاد تبدیل ہوا ہے، اور جو نماز گزر چکی ہے اسی پر بناء کر لے گا۔

اسی طرح جب وہ اجتہاد کرے اور غلطی کر جائے اور نماز کے دوران ہی مشاہدہ یا یقینی خبر کے ذریعہ یقینی خطا واضح ہوجائے تو وہ صحیح جہت کی طرف گھوم جائے گا اور گزری ہوئی نماز پر بناء کر لے گا۔

اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل قباء کو جب قبلہ منسوخ ہونے کی اطلاع اس حال میں ملی کہ وہ نماز فجر میں تھے تو وہ قبلہ کی جانب پھر گئے اور نبی کریم ﷺ نے اہل قباء کے فعل کی تحسین کی اور ان کو اعادہ کا حکم نہیں دیا(۱)۔

اس کی تفصیل ''استقبال''، ''قبلہ'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۷- جس کے اوپر دوران نماز خشک نجاست گری اور اس نے فوراً اسے ہٹادیا تو اس کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''اسی درمیان کہ رسول اللہ ﷺ اپنے اصحاب کو نماز پڑھا رہے تھے آپ ﷺ نے اپنے جوتے نکالے اور انہیں بائیں جانب رکھ دیا، اور جب لوگوں نے یہ دیکھا تو انہوں نے بھی اپنے جوتے پھینک دیئے، پھر جب رسول اللہ ﷺ نے اپنی نماز پوری کرلی تو فرمایا: ''**ماحملكم على إلقاء نعالكم؟ قالوا: رأيناك ألقيت نعليك فألقينا نعالنا فقال رسول الله** ﷺ: **إن جبريل أتاني، فأخبرني أن فيهما قذرا**''(۱) (تم کو جوتے پھینکنے پر کس چیز نے ابھارا؟ لوگوں نے عرض کیا کہ ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے اپنے جوتے پھینک دیئے ہیں تو ہم نے بھی اپنے جوتے پھینک دیئے تب آپ ﷺ نے فرمایا: حضرت جبرئیل میرے پاس آئے اور بتایا کہ ان (جوتوں) میں نجاست ہے)۔

اس کی تفصیل ''نجاست'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۸- جس شخص کا ستر دوران نماز کھل جائے اس طور پر کہ ہوا اس کے کپڑے کو اڑادے اور اس کا ستر کھل جائے تو اگر جلدی سے اس کو دوبارہ ڈال لے تو اس کی نماز صحیح ہوجائے گی۔

اور اگر ساتر (کپڑا) نہ ہونے کی وجہ سے ننگا ہو کر نماز پڑھے، پھر اپنے قریب میں ساتر (کپڑا) پا جائے تو جس کا چھپانا واجب ہے اس کا ستر کرے گا، اور گزری ہوئی نماز پر بناء کر لے گا، اہل قباء کے عمل پر قیاس کر کے کہ جب ان کو تحویل قبلہ کا علم ہوا تو وہ اس کی طرف پھر گئے اور نماز مکمل کر لی(۲)۔

اس کی تفصیل ''عورۃ'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۹- اگر ٹیک لگانے، بیٹھنے یا پہلو کے بل لیٹنے کو جائز قرار دینے والے کسی عذر کے معذور کو نماز میں خفت (مرض میں کمی) ہوجائے تو وہ اعلی کی طرف منتقل ہوجائے گا، جیسے ٹیک لگانے والا بغیر ٹیک لگائے بیٹھنے پر قادر ہوجائے، بیٹھنے والا قیام پر قادر ہوجائے تو وہ وجوبی طور

---

(۱) الاختیار ۱/ ۴۷، ابن عابدین ۱/ ۲۹۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۵، اسنی المطالب ۱/ ۱۳۹، المغنی ۱/ ۴۴۵۔

اور حدیث: ''نسخ القبلة'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۵۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۷۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۲۱، الدسوقی ۱/ ۷۰، المہذب ۱/ ۹۴، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۵۳، اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث: ''إن جبريل أتاني فأخبرني......'' کی روایت ابوداؤد (۱/ ۴۲۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۲۶۰، دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۲۷۳، البدائع ۱/ ۲۳۹، الدسوقی ۱/ ۲۲، المہذب ۱/ ۷۳، ۹۴، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶۔

پر اعلی کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور اگر منتقل نہیں ہوا تو نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

اس کی تفصیل: ''عذر'' اور ''صلاۃ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۰- جس کو اپنے طواف کے دوران اپنے بدن یا کپڑے پر نجاست کا علم ہوجائے تو نجاست کو ڈال دے یا دونوں کو دھوڈالے اور اگر دیر نہ لگی ہو تو گزرے ہوئے طواف پر بناء کرے ورنہ تسلسل نہ ہونے کی وجہ سے اس کا طواف باطل ہوجائے گا (۲)۔

اس کی تفصیل ''طواف'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۱- عبادت کی تصحیح سے متعلق بعض امور وہ ہیں جو قاعدہ: ''بطلان الخصوص لا یبطل العموم'' (خصوص کا بطلان عموم کو باطل نہیں کرتا) کے تحت داخل ہیں۔

''المنثور'' میں آیا ہے: اگر منفرد افرض کا تحریمہ کیا پھر جماعت آگئی تو امام شافعی فرماتے ہیں: مجھے یہ پسند ہے کہ وہ دورکعت پر سلام پھیر دے اور وہ نفل ہوجائے گی، اس کے بعد فرض پڑھ لے، تو فرض کے ابطال کے باوجود (امام شافعی نے) نفل کو صحیح قرار دیا ہے۔

اگر دخول وقت کا گمان کرتے ہوئے وقت سے پہلے ہی فرض نماز کا تحریمہ کرلے تو اس کے ظہر ہونے کا خصوص باطل ہوجائے گا اور قول اصح میں اس کے نفل ہونے کا عموم باقی رہے گا۔

اور جب حج کے مہینوں سے پہلے اس کا احرام باندھے تو اس کے عمرہ کے طور پر منعقد ہونے میں دو اقوال ہیں اور ان میں قول اصح ہے کہ ہاں (۳) (یعنی عمرہ کے لئے احرام ہوجائے گا)، ''المہذب'' میں اسی کو صرف ایک قول کے طور پر نقل کیا ہے، فرمایا: اس لئے کہ وہ

(۱) ابن عابدین ۱/ ۵۱۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۵۶، المنثور فی القواعد ۱/ ۱۱۷، شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۷۴۔
(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۳۔
(۳) المنثور فی القواعد ۱/ ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵۔

مؤقت عبادت ہے، لہذا جب اس کو غیر وقت میں منعقد کیا ہے تو اسی کی جنس کی دوسری عبادت منعقد ہوجائے گی، جیسے کہ جب زوال سے پہلے ظہر کی نماز کا تحریمہ باندھے تو اس کا تحریمہ نفل کے لئے منعقد ہوتا ہے (۱)۔

۲۲- یہ قاعدہ تقریباً تمام مسالک میں فی الجملہ جاری ہے، چنانچہ ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: جو شخص نماز میں کوئی ایسا فعل کرے جو فرض کو فاسد کردیتا ہے جیسے بلاعذر قیام ترک کردینا تو اس کا فرض نفل سے بدل جائے گا، اس لئے کہ یہ فرضیت کی نیت کو قطع کرنے کی طرح ہے، لہذا نماز کی نیت باقی رہے گی، اور فرض نفل سے بدل جائے گا، اسی طرح اس وقت بھی ہوگا جب فرض کا تحریمہ کہے، پھر ظاہر ہو کہ ابھی اس کا وقت نہیں ہوا ہے، اس لئے فرض صحیح نہیں ہوا، اور کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو نفل کو باطل کرتی (۲)۔

۲۳- یہ قاعدہ حنفیہ کے یہاں اسی قاعدہ کے قبیل سے ہے جس کو انہوں نے بیان کیا ہے کہ: ''**لیس من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الأصل**'' (وصف کے بطلان سے اصل کا بطلان ضروری نہیں ہے)۔

''الہدایہ'' میں آیا ہے کہ جو شخص یہ یاد رکھتے ہوئے عصر کی نماز پڑھے کہ اس نے ظہر نہیں پڑھی ہے تو یہ نماز فاسد ہوگی الا یہ کہ عصر کے بالکل آخر وقت میں ایسا کیا ہو، اور یہ ترتیب کا مسئلہ ہے۔

اور جب فرضیت فاسد ہوجائے تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اصل نماز باطل نہیں ہوگی، اس لئے کہ تحریمہ کو فرضیت کے وصف کے ساتھ اصل نماز کے لئے منعقد کیا گیا ہے، لہذا وصف کے بطلان سے اصل کا بطلان ضروری نہیں ہے (۳)۔

(۱) المہذب ۱/ ۲۰۷۔
(۲) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۱۶۹۔
(۳) الہدایہ ۱/ ۷۳۔

کاسانی "باب الزکاۃ" میں کہتے ہیں: پہلے ادا کی ہوئی زکاۃ جب زکاۃ کے طور پر واقع نہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر فقیر کے ہاتھ میں پہنچ گئی ہو تو تطوع کے طور پر ہوگی، خواہ اس کے ہاتھ میں مال کے مالک کے ہاتھ سے پہنچی ہو، یا امام کے ہاتھ سے یا اس کے نائب یعنی ساعی (زکاۃ کے محصل) کے ہاتھ سے، اس لئے کہ اصل قربت حاصل ہوگئی ہے، اور نفلی صدقہ میں فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جانے کے بعد رجوع کا احتمال نہیں رہتا ہے (۱)۔

چہارم-میراث میں مسائل کی تصحیح:

۲۴-فرائض کے مسائل کی تصحیح یہ ہے کہ سہام کم از کم ممکن عدد سے ایسے طور پر لئے جائیں کہ ورثاء میں سے کسی پر کسر نہ واقع ہو، خواہ یہ بغیر ضرب دے کر ہو جیسا کہ استقامت کی صورت میں ہوتا ہے، یا بعض حصوں کو ضرب دے کر ہو جیسا کہ موافقت کی صورت میں ہوتا ہے، یا تمام حصوں کو ضرب دے کر ہو، جیسا کہ مباینہ کی صورت میں ہوتا ہے (۲)۔

فرائض کے مسائل کی تصحیح کے لئے کس چیز کی ضرورت ہوتی ہے:

۲۵-مسائل فرائض کی تصحیح کے کچھ قواعد ہیں، ان کے بارے میں حنفیہ میں سے "السراجیہ" کے شارح نے جو کچھ بیان کیا ہے اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں: اس میں سات اصولوں کی ضرورت پڑتی ہے:

ان میں سے تین اصول مخارج (۳) سے ماخوذ سہام اور ورثاء کے رؤس کے درمیان ہوتے ہیں۔

اور ان میں سے چار اصول رؤس اور رؤس کے درمیان ہوتے ہیں۔

تین اصول:

۲۶-پہلا اصول: یہ ہے کہ اگر ورثاء میں سے ہر فریق کے حصے ان کے اوپر کسر کے بغیر تقسیم ہوجائیں تو ضرب دینے کی ضرورت نہیں ہے، جیسے ماں باپ اور دو لڑکیاں، اس لئے کہ اس وقت مسئلہ چھ سے ہوگا، اور ماں باپ میں سے ہر ایک کو چھ کا چھٹا حصہ یعنی ایک حصہ ملے گا، اور دونوں لڑکیوں کو دو ثلث یعنی چار حصے تو دونوں میں سے ہر ایک کو دو حصے ملیں گے تو ورثاء کے رؤس پر سہام کسر کے بغیر ہی مستقیم (فٹ) ہو گئے ہیں لہذا تصحیح کی حاجت نہیں ہوگی، اس لئے کہ تصحیح تو اس وقت ہوتی ہے جب رؤس پر تقسیم کرنے سے سہام میں کسر واقع ہوجائے۔

۲۷-دوسرا اصول: یہ ہے کہ کسر ایک گروہ پر ہو لیکن کسور میں سے کسی کسر کے ذریعہ ان کے سہام اور رؤس کے درمیان موافقت ہو تو ان کے رؤس (یعنی جس طائفہ کے رؤس پر اس کے سہام کو تقسیم کرنے میں کسر واقع ہورہا ہے یعنی وہی ایک گروہ) کے عدد وفق کو اگر عول نہ ہورہا ہو تو اصل مسئلہ میں اور اگر عول ہورہا ہو تو اصل اور عول میں ایک ساتھ ضرب دے دیں گے جیسے ماں باپ اور دس بیٹیاں یا شوہر، ماں باپ اور چھ بیٹیاں۔

تو پہلی مثال اس مسئلہ کی ہے جس میں عول نہ ہو، اس لئے کہ اصل مسئلہ چھ سے ہوگا۔ دو سدس یعنی دو حصے ماں باپ کے ہیں اور وہ ان پر مستقیم ہیں اور دو ثلث یعنی چار حصے دس بیٹیوں کے ہیں، اور یہ ان پر مستقیم نہیں ہیں لیکن چار اور دس کے درمیان موافقت بالنصف

---

(۱) البدائع ۲/ ۵۰-۵۲۔

(۲) شرح السراجیہ للشریف الجرجانی ۲۱۳ طبع الکردی بمصر، حاشیۃ الفناری۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۱۲ پر آیا ہے: مخارج مخرج کی جمع ہے اور یہ وہ کم سے کم عدد ہے جس سے ہر فرض کو انفرادی طور پر صحیح لینا ممکن ہو۔

ہے، اس لئے کہ دونوں کا عدد عاد (کاٹنے والا عدد) دو ہے، **لہذا** ہم نے رؤس کے عدد یعنی دس کو اس کے نصف کو یعنی پانچ کی طرف **لوٹا** دیا اور اس کو چھ میں جو کہ اصل مسئلہ ہے ضرب دیا تو حاصل نکلا تیس، اور مسئلہ اسی سے صحیح ہوگا۔

اس لئے کہ ماں باپ کو اصل مسئلہ سے دو حصے مل رہے تھے اور ہم نے دونوں کو مضروب میں جو کہ پانچ ہے ضرب دے دیا تو وہ دس ہو گئے اور دونوں میں سے ہر ایک کو پانچ حصے ملیں گے، اور دس بیٹیوں کو اصل مسئلہ سے چار حصے ملے تھے، ہم نے ان کو بھی پانچ میں ضرب دیا تو وہ بیس ہو گئے اور ان میں سے ہر لڑکی کے دو حصے ہوئے۔

اور دوسری مثال اس مسئلہ کی ہے جس میں عول ہو، اس لئے کہ ربع، دو سدس اور دو ثلث کے جمع ہونے کی وجہ سے اس کا اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا، تو شوہر کے لئے چوتھائی یعنی تین ہوگا اور ماں باپ کے لئے اس کا دو سدس یعنی چار ہوگا اور چھ لڑکیوں کے لئے اس کا دو ثلث یعنی آٹھ ہوگا، چنانچہ مسئلہ کا پندرہ کی طرف عول ہوگیا ہے اور صرف لڑکیوں کے سہام یعنی آٹھ حصوں کا ان کے رؤس پر کسر ہو رہا ہے، لیکن ان کے سہام اور رؤس کے عدد کے درمیان توافق بالنصف ہے، **لہذا** ان کے عدد رؤس کو ہم نے نصف یعنی تین کی طرف **لوٹا** دیا پھر اس کو عول کے ساتھ اصل مسئلہ یعنی پندرہ میں ضرب دے دیا تو حاصل نکلا پینتالیس اور اس سے مسئلہ مستقیم (فٹ) ہوگیا۔

اس لئے کہ شوہر کو اصل مسئلہ سے تین حصے ملے تھے اور ہم نے اس کو مضروب میں جو کہ تین ہے ضرب دے دیا تو نو حصے ہو گئے جو شوہر کے ہوں گے اور ماں باپ کے چار حصے تھے ہم نے ان کو تین میں ضرب دے دیا تو بارہ حصے ہو گئے اور دونوں میں سے ہر ایک کے لئے چھ ہوں گے اور لڑکیوں کے آٹھ حصے تھے ہم نے ان کو تین میں ضرب دیا تو چوبیس حصے ہو گئے، اور ان میں سے ہر ایک کے لئے چار حصے ہوں گے۔

۲۸-تیسرا اصول: یہ ہے کہ سہام میں صرف ایک گروہ ہی پر کسر واقع ہو رہا ہو اور ان کے سہام اور عدد رؤس کے درمیان موافقت نہیں بلکہ مباینت ہو تو اس وقت جس گروہ پر سہام کا کسر ہو رہا ہو ان کے عدد رؤس کو اگر عول نہ ہو تو اصل مسئلہ میں اور عول ہو رہا ہو تو عول کے ساتھ ساتھ اصل میں ضرب دیا جائے گا، جیسے شوہر اور پانچ حقیقی بہنیں ہوں تو اصل مسئلہ چھ سے ہوگا نصف یعنی تین حصے شوہر کے ہوں گے اور دو ثلث یعنی چار حصے بہنوں کے ہوں گے تو اس کا سات کی طرف عول ہو رہا ہے، اور صرف بہنوں کے سہام کا ان پر کسر ہو رہا ہے، اور ان کے حصوں اور رؤس کے عدد کے درمیان مباینت ہے، **لہذا** ہم نے ان کے عدد رؤس کو عول کے ساتھ اصل مسئلہ یعنی سات میں ضرب دیا تو حاصل ہوا پینتیس اور اسی سے مسئلہ صحیح ہوگیا۔

شوہر کے تین حصے تھے، ہم نے ان کو مضروب یعنی پانچ میں ضرب دے دیا پندرہ حصے ہو گئے، وہ شوہر کے ہوں گے اور پانچ بہنوں کے چار حصے تھے ہم نے ان کو بھی پانچ میں ضرب دیا تو وہ بیس ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کے چار حصے ہوں گے۔

اور عول نہ ہونے والے مسائل کی مثال ہے: شوہر دادی اور تین اخیافی بہنیں تو مسئلہ چھ سے ہوگا، شوہر کو اس کا نصف یعنی تین ملے گا، دادی کے لئے اس کا چھٹا حصہ یعنی ایک ملے گا اور اخیافی بہنوں کو اس کا تہائی یعنی دو ملے گا، اور یہ ان کے عدد رؤس پر مستقیم نہیں ہو رہا ہے بلکہ دونوں کے درمیان تباین ہے، **لہذا** بہنوں کے عدد رؤس کو ہم نے اصل مسئلہ میں ضرب دیا تو حاصل آیا اٹھارہ اور مسئلہ اسی سے صحیح ہوگا۔

شوہر کے تین حصے تھے، ہم نے ان کو مضروب میں جو کہ تین ہے، ضرب دیا تو وہ نو حصے ہو گئے اور دادی کے حصہ کو بھی ہم نے

مضروب میں ضرب دیا تو وہ تین حصے ہوگئے اور اخیافی بہنوں کے حصوں کو بھی ہم نے مضروب میں ضرب دیا تو وہ چھ حصے ہوگئے اور ان میں سے ہر ایک کو ہم نے دو حصے دے دیئے۔

اور جان لینا چاہئے کہ جس جماعت پر کسر ہو رہا ہو اگر وہ مرد و عورت دونوں ہوں اور ان لوگوں میں سے ہوں جن کے مرد کو دو عورتوں کے مثل ملتا ہے جیسے کہ لڑکیاں، پوتیاں، حقیقی بہنیں اور علاتی بہنیں تو ذکور (مردوں) کے عدد کو دوگنا کر لینا چاہئے اور اناث (عورتوں) کے عدد میں ضم کر لینا چاہئے، پھر اس اعتبار سے مسئلہ صحیح ہوجائے گا جیسے شوہر، ایک لڑکا اور تین لڑکیاں، اصل مسئلہ چار سے ہوگا، شوہر کا ایک حصہ ہوگا جو اس پر مستقیم (فٹ) ہوجائے گا باقی بچیں گے تین حصے جو اولاد پر "للذکر مثل حظ الأنثيين" (مرد کو عورت کے دوگنا) کے تحت ملیں گے، لہٰذا ان کے عدد رؤس کو بایں طور پانچ قرار دیا جائے گا کہ بیٹے کو دو لڑکیوں کے مرتبہ میں کر دیا جائے گا اور تین پانچ پر مستقیم نہیں ہوں گے، لہٰذا پانچ کو اصل مسئلہ میں ضرب دے دیا جائے گا اور وہ بیس تک پہنچ جائے گا اور اسی سے مسئلہ صحیح ہوجائے گا۔

وہ چار اصول جو رؤس اور رؤس کے درمیان ہوتے ہیں:

۲۹- پہلا اصول: یہ ہے کہ سہام کا کسر ورثاء کے دو یا زیادہ گروہوں پر ہو، لیکن جن پر کسر ہوا ہے، ان کے رؤس کے اعداد کے درمیان مماثلت ہو، تو اس صورت میں حکم یہ ہے کہ مماثل اعداد میں سے کسی ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے تو جو کچھ حاصل آئے گا اس سے تمام فریقوں پر مسئلہ صحیح ہوجائے گا جیسے چھ لڑکیاں، تین جدات: مثلاً ایک نانی کی ماں، دوسری دادی کی ماں، تیسری دادا کی ماں، ان حضرات کے مسلک کے مطابق جو دو سے زیادہ جدات کو وراثت دیتے ہیں، اور تین چچا، یہ مسئلہ چھ سے ہوگا، چھ لڑکیوں کے لئے دو ثلث یعنی چار حصے ہوں گے اور ان پر مستقیم (صحیح تقسیم) نہیں ہوں گے لیکن چار اور ان کے عدد رؤس کے درمیان موافقت بالنصف ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤس کے نصف یعنی تین کو لیا اور تین دادیوں کے لئے سدس یعنی ایک حصہ ہوگا اور ان پر مستقیم (صحیح تقسیم) نہیں ہوگا اور ایک اور ان کے عدد رؤس کے درمیان موافقت نہیں ہے، لہٰذا ہم نے ان کے پورے عدد رؤس کو لیا اور وہ بھی تین ہیں اور تین چچاؤں کے لئے باقی ہوگا اور وہ بھی ایک ہے اور اس کے اور ان کے عدد رؤس کے درمیان مباینت ہے، لہٰذا ہم نے ان کے پورے عدد رؤس کو لیا، پھر ان ماخوذ اعداد کی ہم نے ایک دوسرے کی طرف نسبت کی اور ان کو متماثل پایا تو ان میں سے ایک یعنی تین کو اصل مسئلہ یعنی چھ میں ضرب دیا تو وہ اٹھارہ ہوگیا اور مسئلہ اسی سے صحیح ہوگا، لڑکیوں کے چار حصے تھے ہم نے ان کو مضروب میں جو تین ہے ضرب دیا تو وہ بارہ ہوگئے، لہٰذا ان لڑکیوں میں سے ہر ایک کے دو حصے ہوں گے اور جدات کا ایک حصہ تھا، ہم نے اس کو بھی تین میں ضرب دیا تو وہ تین ہوگئے، لہٰذا ہر ایک کے لئے ایک حصہ ہوگا اور چچاؤں کا بھی ایک حصہ تھا، ہم نے اس کو بھی تین میں ضرب دیا اور ہر ایک کو ایک حصہ دیا۔

اور مذکورہ صورت میں تین چچاؤں کے بجائے اگر ہم ایک چچا فرض کریں تو کسر صرف دو گروہوں پر ہوگا اور لڑکیوں کے رؤس کا وفق عدد جدات کے رؤس کے مماثل ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک تین ہیں اور تین کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے گا اور وہ اٹھارہ ہوجائے گا اور ہر ایک پر سہام صحیح ہوجائیں گے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

۳۰- دوسرا اصول: یہ ہے کہ بعض اعداد یعنی دو یا دو سے زیادہ گروہوں میں سے ان ورثاء کے رؤس کے اعداد جن پر سہام کا کسر

واقع ہورہا ہے، بعض میں متداخل ہوں تو اس میں حکم یہ ہے کہ ان اعداد میں سے جو زیادہ ہو اس کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے، جیسے چار بیویاں، تین جدات اور بارہ چچا، تو اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا: تین جدات کے لئے چھٹا یعنی دو حصے ہوں گے اور ان پر مستقیم (صحیح تقسیم) نہیں ہوں گے اور ان کے رؤس اور حصوں کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے عدد رؤس کے مجموعہ یعنی تین کو لیا، اور چار بیویوں کے لئے چوتھائی یعنی تین حصے تھے اور ان کے عدد رؤس اور عدد سہام کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے کل عدد رؤس کو لیا اور بارہ چچاؤں کے لئے مابقیہ یعنی سات حصے تھے۔

اور یہ ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان تباین ہے، لہذا ہم نے پورے کے پورے عدد رؤس کو لے لیا اور ہم تین اور چار کو بارہ میں متداخل پا رہے تھے جو سب سے بڑا عدد رؤس ہے، لہذا ہم نے اس (بارہ) کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا، وہ بھی بارہ ہی تھا تو وہ ایک سو چوالیس ہوگیا اور مسئلہ اسی سے صحیح ہوجائے گا۔

اصل مسئلہ سے جدات کے لئے دو حصے تھے، ہم نے ان کو مضروب جو کہ بارہ ہے اس میں ضرب دیا تو وہ چوبیس ہوگئے، لہذا ان میں سے ہر ایک کے آٹھ حصے ہوں گے اور بیویوں کے لئے اصل مسئلہ سے تین تھے، ہم نے ان کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو وہ چھتیس ہوگئے اور ان میں سے ہر ایک کے نو حصے ہوں گے اور چچاؤں کے سات حصے تھے، ہم نے ان کو بھی بارہ میں ضرب دیا، حاصل ہوا چوراسی، اور ان میں سے ہر ایک کے سات ہوں گے۔

اور اسی مسئلہ میں اگر چار بیویوں کے بجائے ہم ایک بیوی فرض کریں تو کسر صرف دو گروہوں یعنی تین جدات اور بارہ چچاؤں پر ہوگا اور جدات کے عدد رؤس اعمام کے عدد رؤس میں متداخل ہوں گے، لہذا ان دو متداخل عددوں میں سے بڑے عدد یعنی بارہ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیں گے اور ایک سو چوالیس حاصل آئے گا جس کو مذکورہ قیاس کے مطابق ہر ایک پر تقسیم کردیا جائے گا۔

۳۱- تیسرا اصول: یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ گروہوں میں سے جن پر کسر واقع ہوا ہے ان کے رؤس کے اعداد ایک دوسرے کے موافق ہوں، اس صورت میں حکم یہ ہے کہ ان کے رؤس کے اعداد میں سے کسی ایک کے وفق کو دوسرے عدد کے کل میں ضرب دیا جائے، پھر اگر یہ مبلغ تیسرے عدد کے موافق ہو تو پورے مبلغ کو عدد ثالث کے وفق میں اور اگر مبلغ تیسرے عدد کے موافق نہ ہو تو عدد ثالث کے کل میں ضرب دیا جائے، پھر دوسرے مبلغ کو اسی طرح چھوٹے عدد میں ضرب دیا جائے گا یعنی اگر مبلغ دوسرے عدد کے موافق ہو تو اس کے وفق میں اور موافق نہ ہو تو اس کے کل میں، پھر تیسرے مبلغ کو اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے جیسے چار بیویاں، اٹھارہ لڑکیاں، پندرہ جدات اور چھ چچا، اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا، چار بیویوں کے لئے آٹھواں حصہ یعنی تین ہوگا اور ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد سہام اور عدد رؤس کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے کل عدد رؤس کو محفوظ کرلیا اور اٹھارہ بیٹیوں کے لئے دو ثلث یعنی سولہ ہے اور ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا، اور ان کے رؤس وسہام کے درمیان موافقت بالنصف ہے۔

لہذا ہم نے ان کے نصف عدد رؤس یعنی نو کو لیا اور محفوظ کرلیا اور پندرہ جدات کے لئے چھٹا حصہ یعنی چار ہے اور وہ ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد رؤس اور عدد سہام کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے کل عدد رؤس کو محفوظ کرلیا اور چھ چچاؤں کے لئے باقی ماندہ ہے، اور وہ ایک ہے جو ان پر منقسم نہ ہوگا اور اس کے اور ان کے عدد رؤس کے درمیان مباینت ہے، لہذا ہم نے ان کے عدد

رؤوس کومحفوظ کرلیا تو محفوظہ رؤوس کے اعداد ہم کو چار، چھ، نو اور پندرہ حاصل ہوئے، چار چھ سے موافق بالنصف ہے، لہٰذا دونوں میں سے ایک کو ہم نے اس کے نصف کی طرف لوٹا دیا اور اس کو دوسرے میں ضرب دیا تو حاصل آیا بارہ اور یہ نو سے موافق بالثلث ہے، لہٰذا دونوں میں سے ایک کے ثلث کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا حاصل آیا چھتیس اور اس دوسرے مبلغ اور پندرہ کے درمیان بھی موافقت بالثلث ہے، لہٰذا ہم نے پندرہ کے ثلث یعنی پانچ کو چھتیس میں ضرب دیا حاصل آیا ایک سو اسی، پھر ہم نے اس تیسرے مبلغ کو اصل مسئلہ یعنی چوبیس میں ضرب دیا حاصل آیا چار ہزار تین سو بیس اور اسی سے مسئلہ صحیح ہوجائے گا۔

بیویوں کے لئے اصل مسئلہ سے تین حصے تھے، ہم نے اس کو مضروب یعنی ایک سو اسی میں ضرب دیا، حاصل آیا پانچ سو چالیس، لہٰذا چار بیویوں میں سے ہر ایک کو ایک سو پینتیس حصے ملیں گے اور اٹھارہ لڑکیوں کے سولہ حصے تھے، ہم نے اس کو مضروب میں ضرب دیا تو وہ دو ہزار آٹھ سو اسی ہوگئے، ان میں سے ہر ایک کو ایک سو ساٹھ ملیں گے اور پندرہ جدات کے چار حصے تھے، ہم نے اس کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو وہ سات سو بیس حصے ہوگئے، ان میں سے ہر ایک کو اڑتالیس حصے ملیں گے اور چھ چچاؤں کا ایک حصہ تھا، ہم نے اس کو مضروب میں ضرب دیا تو وہ ایک سو اسی ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کو تیس ملیں گے۔

اور جب ورثاء کے تمام حصوں کو جوڑا جائے تو وہ چار ہزار تین سو بیس تک پہنچ جائے گا۔

۳۲-چوتھا اصول: یہ ہے کہ جن دو یا دو سے زیادہ گروہوں کے سہام میں کسر واقع ہوا ہے ان کے رؤوس کے اعداد کے درمیان تباین ہو اور وہ ایک دوسرے کے موافق نہ ہوں، اس میں حکم یہ ہے کہ کسی ایک عدد کو دوسرے کے کل میں ضرب دیا جائے پھر مبلغ کو تیسرے کے کل میں ضرب دیا جائے پھر مبلغ کو چوتھے کے کل میں ضرب دیا جائے، پھر جو کچھ حاصل ضرب آئے اسے اصل مسئلہ میں ضرب دیا جائے جیسے دو بیویاں، چھ جدات، دس لڑکیاں اور سات چچا، اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا۔ دونوں بیویوں کو آٹھواں حصہ یعنی تین ملے گا جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان مباینت ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس یعنی دو کو لیا اور چھ جدات کے لئے چھٹا حصہ یعنی چار ہے جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوگا اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان موافقت بالنصف ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس کے نصف یعنی تین کو لیا اور دس لڑکیوں کے لئے دوثلث یعنی سولہ تھا جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوسکتا تھا اور ان کے عدد رؤوس اور عدد سہام کے درمیان موافقت بالنصف ہے، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس کے نصف یعنی پانچ کو لیا اور سات چچاؤں کے لئے مابقیہ یعنی ایک تھا جو ان پر صحیح تقسیم نہیں ہوسکتا، اور اس کے اور ان کے عدد رؤوس کے درمیان مباینہ تھا، لہٰذا ہم نے ان کے عدد رؤوس کو لیا جو سات تھے تو رؤوس کے لئے گئے اعداد میں سے ہمارے پاس دو، تین، پانچ، اور سات ہوگئے اور یہ سب اعداد متباین نہیں، لہٰذا دو کو ہم نے تین میں ضرب دیا، حاصل آیا چھ، پھر چھ کو پانچ میں ضرب دیا اور حاصل آیا تیس پھر اس مبلغ کو ہم نے سات میں ضرب دیا تو دو سو دس ہوگیا، پھر اس مبلغ کو ہم نے اصل مسئلہ یعنی چوبیس میں ضرب دیا تو کل پانچ ہزار چالیس ہوا اور تمام گروہوں پر اسی سے مسئلہ صحیح ہوگا۔

کیونکہ دونوں بیویوں کے لئے اصل مسئلہ سے تین حصے ملے تھے، ہم نے اس کو مضروب میں جو کہ دو سو دس ہے، ضرب دیا حاصل

آیا چھ سوتیں، دونوں میں سے ہر ایک کے لئے تین سو پندرہ ہوں گے اور چھ جدات کے چار حصے تھے ہم نے اس کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو آٹھ سو چالیس ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک سو چالیس ہوں گے اور دس لڑکیوں کے لئے سولہ حصے تھے ہم نے اس کو مذکورہ مضروب میں ضرب دیا تو تین ہزار تین سو ساٹھ ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کے لئے تین سو چھتیس ہوں گے اور سات چچاؤں کے لئے ایک تھا، ہم نے اس کو اسی مضروب میں ضرب دیا تو دو سو دس ہوگیا، ان میں سے ہر ایک کے لئے تیس حصے ہوں گے اور ان حصوں کا مجموعہ پانچ ہزار چالیس ہے۔

اور بعض شافعیہ وحنابلہ نے بیان کیا ہے کہ استقراء سے یہ معلوم ہوا ہے کہ سہام کا کسر چار گروہوں سے زیادہ پر واقع نہیں ہوتا ہے (۱)۔

۴۳- بیان کردہ طریقہ کے مطابق ہر وارث کے حصہ کی معرفت حاصل کرنے کے لئے فرائض کے مسائل کی تصحیح میں حنفیہ جس طرف گئے ہیں دوسرے مسالک کے فقہاء بھی ان سے اختلاف نہیں رکھتے ہیں (۲)۔

تصحیف

دیکھئے: ''تحریف''۔

تصدق

دیکھئے: ''صدقہ''۔

تصدیق

دیکھئے: ''تصادق''۔

---

(۱) شرح السراجیہ للشریف الجرجانی و حاشیۃ الفناری ۲۱۳، ۲۲۱ طبع الکردی بمصر، ونہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۲۷ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۴۳۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) نہایۃ المحتاج للرملی ۶/ ۳۶-۳۷ طبع مصطفی الحلبی، الشرح الکبیر ۴/ ۴۷۲- ۴۷۷، کشاف القناع ۴/ ۴۳۷- ۴۴۳ طبع النصر الحدیثہ۔

تصرف

تعریف:

۱-لغت میں تصرف معاملات میں الٹ پھیر کرنے اور طلب کسب میں کوشش کرنے کو کہتے ہیں (۱)۔

رہی اصطلاح میں تو فقہاء نے اپنی کتابوں میں تصرف کی کوئی تعریف نہیں بیان کی ہے، لیکن ان کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ تصرف وہ ہے جو انسان سے بالارادہ صادر ہو اور شریعت اس پر مختلف احکام مرتب کرے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-التزام:

۲- التزام "التزم" کا مصدر ہے، اور لزم کا مادہ لغت میں ثبوت، دوام، وجوب، کسی چیز سے متعلق ہونے یا اس سے چمٹ جانے کے معنی میں آتا ہے (۲)۔

اور اصطلاح میں التزام کہتے ہیں: انسان کا خود سے اپنے اوپر ایسی چیز لازم کرلینا جو اس پر لازم نہیں تھی یعنی جو پہلے اس پر واجب نہیں تھی (۳)۔

لہذا وہ تصرف سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تصرف تو اختیار اور ارادہ سے ہوتا ہے۔

(۱) القاموس المحیط، اللسان، الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "صرف"۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "لزم"۔
(۳) تحریر الکلام للحطاب ضمن فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۷ دار المعرفہ۔

ب-عقد:

۳-عقد کے معنی لغت میں ضمان اور عہد کے ہیں (۱)۔

اور اصطلاح میں اس کا معنی ہے: ایجاب کا ربط قبول التزامی سے ہوجانا جیسے بیع اور نکاح وغیرہ کے عقد کا اس طرح ہوجانا کہ اس کے اثرات مرتب ہونے لگیں۔

اور زرکشی نے بیان کیا ہے کہ استقلال اور عدم استقلال کے اعتبار سے عقد کی دو قسمیں ہیں:

ایک قسم وہ ہے جس کو عاقد تنہا کرتا ہے جیسے مدبر بنانا اور نذریں وغیرہ اور ایک قسم وہ ہے جس میں دو عقد کرنے والوں کا ہونا ضروری ہے جیسے بیع، اجارہ اور نکاح وغیرہ (۲)۔

تصرف، التزام اور عقد کے درمیان فرق:

۴- التزام، عقد اور تصرف کے معنی کے بارے میں فقہاء کے اقوال سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ عقد کا خواہ عام معنی لیا جائے یا خاص، تصرف اس سے زیادہ عام ہے، اس لئے کہ تصرف کبھی ایسا ہوتا ہے جس میں کوئی التزام نہیں ہوتا جیسے چوری اور غصب وغیرہ، اسی طرح تصرف التزام سے بھی زیادہ عام ہے۔

تصرف کی انواع:

۵- تصرف کی دو انواع ہیں: فعلی تصرف اور قولی تصرف۔

پہلی نوع: فعلی تصرف:

۶- وہ ہے جس کا محل صدور بجائے زبان کے عملی فعل ہو، اس معنی میں کہ وہ اقوال کے بجائے افعال سے حاصل ہوتا ہو اور اس کی

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر، الکلیات للکفوی مادۂ "عقد"۔
(۲) المنثور للزرکشی ۲/ ۳۹۷، ۳۹۸ طبع الخلیج۔

مثالوں میں:

الف۔غصب ہے اور یہ لغت میں کسی چیز کو جبراً اور ظلماً لے لینے کا نام ہے[1]۔

اور اصطلاح میں کسی کے مال کو ظالمانہ طور پر ڈکیتی کے بغیر لے لینا ہے[2]۔

چنانچہ غصب فعل ہے قول نہیں ہے۔

ب۔بائع کا مشتری سے ثمن پر قبضہ کرنا اور مشتری کا بائع سے مبیع کو حاصل کرنا۔ اسی طرح وہ تمام تصرفات جن کے کرنے میں تصرف کرنے والا بجائے اقوال کے افعال پر بھروسہ کرتا ہے۔

دوسری نوع: قولی تصرف:

۷- یہ وہ ہے جس کی بنیاد بجائے فعل کے الفاظ ہوں، اور اس میں تحریر اور اشارہ بھی داخل ہے اور اس کی دو انواع ہیں:

تصرف قولی عقدی اور تصرف قولی غیر عقدی۔

الف-تصرف قولی عقدی:

۸- یہ وہ ہے جس کا اتمام دو ارادوں کے اتفاق سے ہوتا ہو یعنی اس کو ایسے صیغے کی ضرورت ہوتی ہے جو طرفین سے صادر ہوں اور کسی معاملہ پر دونوں کے اتفاق کو بتاتے ہوں، اس نوع کی مثال وہ تمام عقود ہیں جو طرفین یعنی ایجاب کرنے والے اور قبول کرنے والے کے وجود کے بغیر مکمل نہ ہوتے ہوں جیسے اجارہ، بیع، نکاح اور وکالت، اس لئے کہ یہ عقود طرفین کی رضامندی کے بغیر مکمل نہیں ہوتے ہیں۔

اور ان کی تفصیل کا محل ان عقود کی مخصوص اصطلاحات ہیں۔

ب-تصرف قولی غیر عقدی، اس کی دو قسمیں ہیں:

۹- پہلی قسم: وہ ہے جو کسی حق کو وجود میں لانے یا اس کو ختم کرنے یا ساقط کرنے پر صاحب حق کے انتہائی ارادہ اور اٹل عزیمت کو متضمن ہو، اور چونکہ اس میں عزیمت اور حقوق کو پیدا کرنے یا انہیں ساقط کرنے کا ارادہ ہوتا ہے، اس لئے کبھی کبھار اس عقد کو تصرف عقدی بھی کہہ دیا جاتا ہے اور یہ ان حضرات کے قول پر ہوتا ہے جن کی رائے یہ ہے کہ اپنے عمومی معنی میں عقد ان عقود کو بھی شامل ہوتا ہے جو بیع اور اجارہ کی طرح طرفین کے درمیان ہوتے ہیں، اور ان عقود کو بھی شامل ہوتا ہے جن کو متصرف تنہا کرتا ہے جیسے وقف، طلاق، ابراء اور حلف وغیرہ جیسا کہ گزر چکا ہے، اور اس کی مثالوں میں وقف اور طلاق ہیں، اس کی تفصیل ان دونوں کی مخصوص اصطلاحات میں ہے۔

۱۰- دوسری قسم: ایسا قولی تصرف ہے جو حقوق کو وجود میں لانے، انہیں ختم کرنے یا انہیں ساقط کرنے کے ارادہ کو متضمن نہ ہو بلکہ یہ ان اقوال کی دوسری قسم ہے جن پر شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں، اور یہ قسم محض قولی تصرف ہے، عقود سے اس کی مشابہت نہیں ہوتی اور اس کی مثالوں میں دعوی اور اقرار ہیں، اس کی تفصیل دونوں کی مخصوص اصطلاحات میں ہے۔

۱۱- قولی تصرف فعلی تصرف سے ممیز تصرف کے موضوع اور اس کی صورت سے ہوتا ہے، نہ کہ اس مبنیٰ سے جس پر اس کی بنیاد ہوتی ہے۔

۱۲- اور تصرف کی دونوں انواع قولی اور فعلی ہی میں تصرفات کی تمام انواع داخل ہوجاتی ہیں، خواہ یہ تصرفات عبادات ہوں جیسے نماز، زکاۃ، روزہ اور حج۔

یا تملیکات (مالک بنانے والے تصرفات) اور معاوضات ہوں جیسے بیع، اقالہ، صلح، تقسیم، اجارہ، مزارعت، مساقات، نکاح، خلع، اجازت اور قراض (مضاربت)۔

---

(۱) المصباح مادۂ "غصب"۔

(۲) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۴۸ طبع دار المعرفہ۔

یا تبرعات ہوں جیسے وقف، ہبہ، صدقہ اور دین سے بری قرار دینا۔

یا تقیدات (قید لگانے والے تصرفات) ہوں جیسے حجر، رجعت اور وکیل کو معزول کرنا۔

یا التزامات ہوں جیسے ضمان، کفالت، حوالہ اور کسی طاعت کا التزام۔

یا اسقاطات (ساقط کرنے والے تصرفات) ہوں جیسے طلاق، خلع، مدبر بنانا اور دین سے بری کرنا۔

یا اطلاقات (چھوٹ دینے والے تصرفات) ہوں جیسے غلام کو تجارت کی اجازت دینا اور وکیل کو تصرف کی مطلق اجازت دینا۔

یا ولایات ہوں جیسے قضا، امارت، امامت اور وصیت کرنا۔

یا اثباتات ہوں جیسے اقرار، گواہی، یمین اور رہن۔

یا دوسرے کے مالی اور غیر مالی حقوق پر زیادتیاں ہوں جیسے غصب اور چوری۔

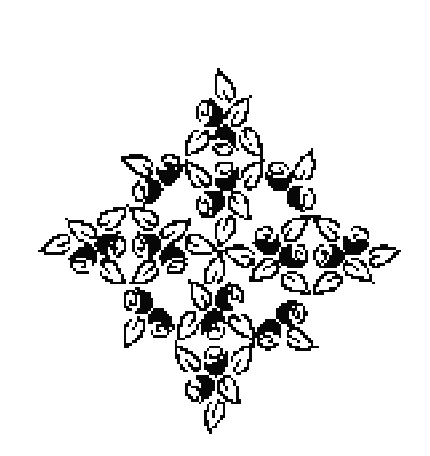
یا جان، اعضاء نیز مال پر جنایات ہوں۔

اس لئے کہ انواع کے اختلاف کے باوجود یہ تصرفات اقوال یا افعال ہونے سے خارج نہیں ہیں، لہذا اپنی دونوں انواع قولی اور فعلی کے ساتھ تصرف ان سب کو شامل ہے۔

رہی تصرف کے صحیح اور نافذ ہونے کی شرائط تو یہ بحث ان کے بیان کرنے کا محل نہیں ہے، خواہ ان شرائط کا تعلق تصرف کرنے والے سے ہو یا خود تصرف سے، اس لئے کہ ان شرائط کے بیان کرنے کا محل ان تصرفات میں سے ہر ایک کی مخصوص اصطلاح ہے۔

تصریح

دیکھئے: "صریح"۔



تصریہ

تعریف:

۱ - تصریہ لغت میں "صرّی" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: صرّی الناقة أو غیرها تصریةً جب اونٹنی کو دوہنا چھوڑ دیا جائے اور دودھ اس کے تھن میں جمع ہو جائے [۱]۔

اور اصطلاح میں یہ بائع کا اونٹنی یا کسی اور جانور کو بیچنے سے پہلے ایک مدت تک دوہنا ترک کر دینا ہے، تا کہ مشتری کو دودھ کی کثرت کا وہم دلائے [۲]۔

شرعی حکم:

۲ - اس صورت میں باتفاق فقہاء تصریہ حرام ہے جب بائع اس سے مشتری کو دودھ کی کثرت کا وہم دلانے کا قصد کرے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من غشنا فلیس منا" [۳] (جو ہم کو دھوکا دے وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

اور حدیث ہے: "بیع المحفّلات خلابة، ولاتحل الخلابة لمسلم" [۴] (دودھ روکی ہوئی اونٹنی کا بیچنا دھوکا ہے اور دھوکا کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں ہے)۔

اور اس لئے کہ اس میں تدلیس (عیب چھپانا) اور اضرار (ضرر پہنچانا) ہے [۱]۔

وضعی حکم (اثر):

۳ - ائمہ: مالک، شافعی، احمد اور ابو یوسف اس طرف گئے ہیں کہ حیوان کا تصریہ ایسا عیب ہے جس سے مشتری کے لئے خیار ثابت ہوتا ہے اور اس میں چوپائے اور غیر چوپائے جن کے دودھ کا قصد کیا جاتا ہے برابر ہیں، اور یہ اس لئے کہ اس میں واقعی دھوکا دینا ہے [۲]، اور حدیث ہے: "لا تصرّوا الإبل و الغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخیر النظرین بعد أن یحتلبها: إن شاء أمسک، و إن شاء ردها و رد معها صاعا من تمر" [۳] (اونٹ اور بکریوں کا تصریہ مت کرو، اور جو اس کے بعد انہیں خریدے گا تو اسے ان کے دوہنے کے بعد اس کو دو چیزوں میں سے بہتر پر غور وفکر کا اختیار ہوگا: اگر چاہے تو روک لے اور چاہے تو اسے لوٹا دے، اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور لوٹا دے)، اور اگر اس کو دوہا ہے تو دودھ کا معاوضہ لوٹائے گا، ان ائمہ کے درمیان یہ تو محل اتفاق ہے اگر چہ جیسا کہ آرہا ہے معاوضہ کی نوع میں ان کا اختلاف ہے، اسی طرح وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ معاوضہ چوپایوں کے ساتھ مخصوص ہے [۴]۔

---

(۱) المصباح المنیر مادہ: "صری"۔

(۲) روض الطالب شرح أسنی المطالب ۲/ ۶۱، ابن عابدین ۴/ ۹۹، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۳) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: "بیع المحفّلات خلابة، ولا تحل الخلابة لمسلم" کی = روایت ابن ماجہ (۲/ ۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں جابر جعفی ہے اور وہ متہم ہے۔

(۱) المغنی ۴/ ۱۴۹۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۶۱، ۶۲، المغنی ۴/ ۱۴۹، الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۳) حدیث: "لا تصرّوا الإبل و الغنم......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۶۱ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور مسلم (۳/ ۱۵۸ طبع الحلبی) نے قریب قریب الفاظ سے اس کی روایت کی ہے۔

(۴) سابقہ مراجع۔

اور امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ تصریہ کی بنیاد پر جانور واپس نہیں کرے گا اور اس کی وجہ سے خیار ثابت نہیں ہوگا، اس لئے کہ تصریہ عیب نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ (جانور) مصرّاۃ نہ ہوتا اور وہ اسے اس جیسے جانوروں سے کم دودھ والا پاتا تو اس کو اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوتا اور ایسی چیز کے چھپانے سے خیار نہیں ثابت ہوتا ہے جو عیب نہ ہو اور جانور کے ساتھ ایک صاع کھجور نہیں واپس کرے گا، اس لئے کہ زیادتی کا ضمان مثل سے ہوتا ہے یا قیمت سے اور کھجور نہ مثل ہے نہ قیمت، بلکہ خریدار بائع سے کمی کا ''اَرش'' وصول کرے گا اور یہاں ''اَرش'' سے مراد مبیع کے نقص کا معاوضہ دینا ہے (۱)۔

۴- دودھ کے معاوضہ کی نوع:

معاوضہ دینے میں اور اس کی نوع میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام احمد اس طرف گئے ہیں کہ معاوضہ ایک صاع کھجور ہے اور شافعیہ کے یہاں بھی صحیح قول یہی ہے (۲)، اور یہ مسلک اوپر ذکر کردہ حدیث کی وجہ سے ہے جس میں کھجور کی صراحت ہے: "وإن شاء ردها ورد معها صاعا من تمر" (اور چاہے تو اسے لوٹا دے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور لوٹا دے)۔

اور امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ معاوضہ شہر کی غالب غذا سے ایک صاع ہوگا اور شافعیہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے، اور امام مالک فرماتے ہیں: اس حدیث کے بعض طرق میں الفاظ اس طرح آئے ہیں: "فإن ردها رد معها صاعاً من طعام" (۳) (اگر اس کو لوٹائے تو اس کے ساتھ ایک صاع غلہ لوٹائے)، اور اس حدیث میں کھجور کی صراحت اس کی تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اس وقت کھجور مدینہ کی غالب غذا تھی (۱)۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوہے ہوئے دودھ کی قیمت لوٹائے گا، اس لئے کہ وہ تلف کی ہوئی چیز کا ضمان ہے، لہذا تمام تلف کردہ چیزوں کی طرح دودھ ہی کی قیمت سے اس کی تحدید کی جائے گی (۲)، پھر جمہور کے نزدیک: جب دودھ موجود ہو تو کیا خود اسی کو لوٹانا واجب ہوگا؟

امام احمد اس طرف گئے ہیں کہ مشتری کو دودھ لوٹانے کا اختیار ہوگا بشرطیکہ وہ متغیر نہ ہوا ہو، اور اس پر کوئی دوسری چیز لازم نہیں ہوگی اور بائع کے لئے اس کو مسترد کرنا جائز نہ ہوگا (۳)۔

کھجور کی عدم موجودگی کے وقت واجب ہونے والی چیز:

۵- حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اس حال میں جس جگہ عقد واقع ہوا ہو وہاں (کے اعتبار سے) کھجور کی قیمت واجب ہوگی۔

اور قول اصح میں شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس کے ذمہ سب سے قریبی علاقہ جہاں پر کھجور ہو، کے اعتبار سے کھجور کی قیمت ہوگی اور دوسرے قول کے مطابق اس کے ذمہ حجاز کے اعتبار سے کھجور کی قیمت ہوگی۔

اور امام مالک کے نزدیک کھجور نہ ہونے سے حکم مختلف نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے یہاں مطلقاً شہر والوں کی غالب غذا کا ایک صاع

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۶، ۹۷۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۶۱، ۶۲، المغنی ۴/ ۱۵۱۔

(۳) حدیث: "فإن ردها رد معها صاعا من طعام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) الزرقانی ۵/ ۱۳۴، اور یہ استدلال الزرقانی میں نہیں ہے بلکہ اس کو ہم نے المغنی ۴/ ۱۵۱ سے نقل کیا ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۶، ۹۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۱۵۱۔

واجب ہے[1]۔

کیا دودھ کی کثرت اور قلت کے مابین حکم مختلف ہوگا؟

۶ - جو حضرات مصرّاۃ جانور کے ساتھ ایک صاع لوٹانے کی رائے رکھتے ہیں ان کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نہ تو دودھ کی کثرت اور قلت کا کوئی اعتبار ہوگا اور نہ ہی اس میں کہ ایک صاع جانور کے دودھ کی قیمت کے مثل یا کم یا زیادہ ہے، اس لئے کہ یہ ایسا بدل ہے جس کی تحدید شریعت نے کی ہے[2]۔

مصرّاۃ کی واپسی کے جواز کے لئے شرط ہے کہ:

الف۔مشتری یہ نہ جانے کہ وہ مصرّاۃ ہے اور اگر خریداری کرنے اور دوہنے سے پہلے اس کو علم ہوجائے تو اس کے لئے خیار ثابت نہیں ہوگا۔

ب۔بائع تصریہ کا قصد کرے اور اگر اس کا قصد نہ کرے، مثلاً بھول سے یا کسی مشغولیت کی وجہ سے اس کو نہ دوھ سکے یا خود سے دودھ جمع ہوجائے تو خیار ثابت ہونے میں شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں[3]۔

حنابلہ کے نزدیک مشتری کو لاحق ہونے والے ضرر کو دور کرنے کے لئے اسے خیار حاصل ہوگا اور ضرر کا دور کرنا شرعاً واجب ہے، خواہ قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو، لہذا وہ عیب کے مشابہ ہوگیا[4]۔

ج۔ یہ کہ دوہنے کے بعد اس کو لوٹائے، چنانچہ اگر دوہنے سے پہلے لوٹا دیا تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ صاع تو صرف دوہے ہوئے دودھ کے بدلہ میں واجب ہے اور اس نے نہیں دوہا ہے۔

نیز اس حدیث کی وجہ سے جس میں صاع لوٹانے کو دوہنے سے مقید کیا گیا ہے اور (دوہنا) پایا نہیں گیا۔

اگر مشتری مصرّاۃ کو رکھنے کا ارادہ کرے اور "اَرش" (معاوضہ) طلب کرے تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مصرّاۃ کا کوئی "اَرش" مقرر نہیں فرمایا ہے، آپ ﷺ نے تو صرف دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا ہے: "إن شاء أمسک، وإن شاء ردها وصاعاً من تمر"[1] (چاہے تو روک لے اور چاہے تو اسے لوٹا دے اور ایک صاع کھجور لوٹا دے)۔ اور اس لئے بھی کہ تصریہ کوئی عیب نہیں ہے، لہذا اس کی وجہ سے کسی عوض کا مستحق نہیں ہوگا۔

۷ - اگر ایک ہی عقد میں دو یا دو سے زیادہ مصرّاۃ جانور خریدے ہوں اور سب کو واپس کرے تو ہر مصرّاۃ کے ساتھ ایک صاع لوٹائے گا، امام شافعی نیز امام مالک کے بعض اصحاب اسی کے قائل ہیں، اور بعض مالکیہ کہتے ہیں کہ سب میں ایک صاع ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "من اشتری غنما مصرّاۃ فاحتلبها، فإن رضیها أمسکها، وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر"[2] (جو مصرّاۃ بکری خریدے اور اسے دوہ لے تو اگر چاہے تو اس کو روک لے اور اگر ناپسند کرے تو اس کے دوہنے میں ایک صاع کھجور ہوگا)۔

حنابلہ کی دلیل نبی کریم ﷺ کے اس قول کا عموم ہے:

---

(۱) الزرقانی ۵/ ۱۳۴، ۱۳۵، شرح الروض ۲/ ۶۳، المغنی ۴/ ۱۵۱۔

(۲) شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳، ۱۳۴، اسنی المطالب ۲/ ۶۲، المغنی ۴/ ۱۵۲، ۱۵۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۷۳، ۷۴۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۷۲، روض الطالب ۲/ ۶۱، ۶۲۔

(۴) المغنی ۴/ ۱۵۷۔

---

(۱) روض الطالب ۲/ ۶۲، المغنی ۴/ ۱۵۳، شرح الزرقانی ۵/ ۱۳۳۔

(۲) المغنی ۴/ ۱۵۶ طبع ریاض، حدیث: "من اشتری غنما مصراۃ....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۳۶۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

''من اشتری مصرّاۃ ومن اشتری محفّلۃ'' (جو کوئی مصرّاۃ جانور خریدے اور جو دودھ روکا ہوا جانور خریدے) اور یہ ایک کو شامل ہے نیز جس کو دو سودوں میں دو چیزوں کا عوض بنایا جاتا ہے، وہ اس صورت میں بھی واجب ہوتا ہے جب دونوں چیزیں ایک ہی سودے میں ہوں جیسے عیب کا ''اَرش'' (معاوضہ)۔

خیار کی مدت:

۸ - شافعیہ کے نزدیک خیار عیب کی طرح یہاں بھی واپسی فوری طور پر ہوگی اور مدت کے بارے میں حنابلہ کے تین اقوال ہیں:

اول: یہ کہ وہ تین دن طے شدہ ہیں، ان کے گزرنے سے پہلے لوٹانے کا اور ان کے بعد روکنے کا اسے اختیار نہیں ہوگا، امام احمد کا قول ظاہر یہی ہے، اس لئے کہ مسلم کی حدیث ہے: ''فھو بالخیار ثلاثۃ أیام'' [1] (اس کو تین دن خیار حاصل ہوگا)۔

دوم: یہ کہ جب تصریہ ثابت ہوجائے تو تین دن سے پہلے اور بعد میں اس کے لئے لوٹانا جائز ہوگا، اس لئے کہ یہ خیار ثابت کرنے والی تدلیس (عیب چھپانا) ہے، لہذا اس کے واضح ہونے پر تمام تدلیسات وعیب چھپانے کی طرح وہ واپسی کا مختار ہوگا۔

سوم: یہ کہ تصریہ کا علم ہونے کے بعد تین دن مکمل ہونے تک اسے خیار حاصل رہے گا [2]۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر دوسرے دن اختیار حاصل ہوا ہو تو اگر تیسرے دن دوہا ہو تو واپس نہیں کرے گا [3]۔

(۱) حدیث: ''فھو بالخیار ثلاثۃ أیام'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۶۱، المغنی ۴/ ۱۵۴، ۱۵۵۔

(۳) الخرشی ۵/ ۱۳۵۔

تصفیق

تعریف:

۱ - لغت میں تصفیق کے کئی معانی ہیں، ان میں ایک: ایسی ضرب لگانا ہے جس کی آواز سنائی دے۔ اس میں وہ صفق ہی کی طرح ہے، کہا جاتا ہے ''صفق بیدیہ'' و ''صفح'' (اپنے دونوں ہاتھوں سے تالی بجائی) (دونوں الفاظ) برابر ہیں اور حدیث میں ہے: ''التسبیح للرجال، والتصفیق للنساء'' [1] (تسبیح مردوں کے لئے ہے اور تالی عورتوں کے لئے ہے)، مطلب یہ ہے کہ نمازی کو جب اپنی نماز میں کوئی چیز پیش آئے اور وہ اپنے بغل والے کو متنبہ کرنا چاہے تو عورت اپنے ہاتھوں سے تالی بجائے گی اور مرد زبان سے تسبیح پڑھے گا۔

اور ''التصفیق بالید'' کا معنی ہے: ہاتھ سے آواز نکالنا، گویا کہ اللہ تعالی کے اس قول کے معنی مراد لئے گئے ہیں: ''وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَّتَصْدِيَةً'' [2] (اور خود ان کی نماز ہی خانہ کعبہ کے پاس کیا تھی بجز سیٹی بجانے اور تالی بجانے کے)، وہ لوگ تالیاں اور سیٹی بجاتے تھے اور ان کے گمان میں یہی عبادت تھی، اور اس کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے ان کا

(۱) حدیث: ''التسبیح للرجال و التصفیق للنساء'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۷۷ طبع السلفیہ) نے اور مسلم (۱/ ۳۱۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) سورۂ انفال / ۳۵۔

مقصد یہ تھا کہ نبی کریم ﷺ اور مسلمانوں کی تلاوت اور نماز میں خلل ڈال دیں(۱)۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ لہو ولعب کے طور پر تالی بجانا مراد ہو۔

اور کہا جاتا ہے: **صفق له بالبيع والبيعة**: یعنی بیع واجب ہوتے وقت اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ پر مارا، پھر بیع کے لئے اس کا استعمال ہونے لگا اگر چہ ہاتھ پر ہاتھ نہ مارا ہو۔

"**ربحت صفقتک للشراء**" (تمہاری خریداری کا معاملہ نفع بخش رہا) اور **صفقة رابحة** (نفع بخش معاملہ) **صفقة خاسرة** (گھاٹے کا معاملہ)۔

"**صفّق بيديه**"(۲) (تشدید کے ساتھ ایک ہاتھ کو دوسرے پر مارا)۔

اور اصطلاحی معنی بھی لغوی معنی کے دائرہ سے خارج نہیں ہے، خواہ وہ عورت کی طرف سے نماز میں ہتھیلی کو اس انداز میں ہتھیلی پر مار کر ہو جو اس کی کیفیت کے بیان میں عنقریب آئے گا یا وہ عورت یا مرد کی جانب سے ایک ہتھیلی کے اندرون کو دوسری ہتھیلی کے اندرون پر مار کر ہو جیسا کہ محفلوں اور خوشی کی تقریبات کا حال ہوتا ہے(۳)۔

تصفیق کا شرعی حکم:

۲- تالی کبھی نماز پڑھنے والے کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی غیر مصلی کی طرف سے، چنانچہ جو مصلی کی طرف سے ہو تو وہ یا تو نماز کے کسی سہو پر اپنے امام کو متنبہ کرنے کے لئے ہوگی یا اپنے سامنے سے گزرنے والے کو دفع کرنے کے لئے تاکہ اسے اس بات پر متنبہ کرسکے کہ وہ نماز میں ہے، اور اس کو اپنے سامنے گزرنے سے روک دے یا نمازی میں مصلی کی جانب سے بطور لہو ولعب ہوگی۔

اور جو غیر مصلی سے ہو وہ یا تو محفلوں میں ہوگی جیسے پیدائش اور خوشی کی تقریبات میں، یا خطبہ جمعہ کے دوران یا اس کی طرف سے کسی مصلی سے نماز میں دخول کی اجازت لینے کے لئے یا پھر آواز دینے کے لئے ہوگی اور ان میں سے ہر ایک کا ایک حکم ہے۔

نماز کے کسی سہو پر اپنے امام کو متنبہ کرنے کے لئے مصلی کا تالی بجانا:

۳- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر امام کو نماز میں سہواً کوئی بات پیش آجائے تو اس کی اقتدا کرنے والوں کے لئے اس کو متنبہ کرنا مستحب ہے۔

اور عورت اور مرد میں سے ہر ایک کے اعتبار سے طریقہ تنبیہ میں ان کا اختلاف ہے کہ آیا یہ تسبیح کے ذریعہ ہوگی یا تالی بجا کر، چنانچہ مرد کے اعتبار سے تسبیح کے استحباب پر ان کا اتفاق ہے اور عورت کے اعتبار سے تالی بجانے میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ عورت کی طرف سے تنبیہ تالی بجا کر ہوگی، اس لئے کہ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**إذا نابكم شيء في صلاتكم فليسبح الرجال ولتصفق النساء**"(۱) (جب تم

(۱) لسان العرب مادۂ "صفق"، القرطبی ۷/ ۴۰۰، ۴۰۱۔

(۲) مختار الصحاح، المصباح المنیر مادۂ "صفق"۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۹۹، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۵، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۱، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۸۰ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حدیث: "إذا نابكم شيء في صلاتكم....." کی روایت ابوداؤد (۱/ ۵۸۰، تحقیق عزت عبید الدعاس) اور داری (۱/ ۳۱۷ شائع کردہ دار احیاء السنۃ النبویہ) نے کی ہے اور جیسا کہ گزر چکا ہے اس کی اصل صحیحین میں موجود ہے۔

کو اپنی نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو مرد تسبیح کریں اور عورتیں تالی بجائیں) اور اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**التسبیح للرجال والتصفیق للنساء**"[1] (مردوں کے لئے تسبیح ہے اور عورتوں کے لئے تالی ہے) اور اس بارے میں ہیجڑے عورتوں کے مثل ہوں گے[2]۔

اور مالکیہ نے عورت کے لئے نماز میں تالی بجانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "**من نابه شيء في صلاته فليقل سبحان الله**"[3] (جس کو اپنی نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو وہ سبحان اللہ کہے)، اور "من" عموم کا صیغہ ہے، لہذا تسبیح سے تنبیہ کرنے میں اس نے عورتوں کو بھی شامل کرلیا ہے، اسی لئے خلیل کہتے ہیں: وہ یعنی عورتیں اپنی نماز میں کسی ضرورت پر تالی نہیں بجائیں گی اور آپ ﷺ کا قول: "**التصفیق للنساء**" (تالی عورتوں کے لئے ہے) اس کی مذمت ہے، عورتوں کو اس کی اجازت نہیں ہے، اس دلیل سے کہ اس پر عورتوں کا عمل نہیں رہا[4]۔

اپنے سامنے سے گزرنے والے کو روکنے کے لئے نماز پڑھنے والے کا تالی بجانا:

۴- نماز پڑھنے والے کے سامنے سے گزرنے والے کو روکنے کا حکم نماز پڑھنے والے کے مرد یا عورت ہونے سے بدل جاتا ہے۔ چنانچہ نماز پڑھنے والا اگر مرد ہو تو اپنے سامنے سے گزرنے والے کو روکنا تسبیح یا سر یا آنکھ کے اشارہ سے ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "**التسبیح للرجال**" (تسبیح مردوں کے لئے ہے)، اور حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**إذا نابكم في صلاتكم شيء فليسبح الرجال**"[1] (جب تم لوگوں کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو مردوں کو تسبیح کہنا چاہئے)۔

اور جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت ام سلمہ کی دونوں اولاد یعنی عمر و زینب رضی اللہ عنہما کے ساتھ کیا: "**كان يصلي في بيتها فقام ولدها عمر ليمر بين يديه، فأشار إليه أن قف فوقف، ثم قامت بنتها زينب لتمر بين يديه، فأشار إليها أن قفي فأبت و مرت، فلما فرغ ﷺ من صلاته قال: هن أغلب**"[2] (جب آپ ﷺ حضرت ام سلمہؓ کے گھر میں نماز پڑھ رہے تھے تو ان کے بیٹے عمر آپ ﷺ کے سامنے سے گزرنے کے لئے اٹھے تو آپ ﷺ نے ان کو اشارہ کیا کہ رک جاؤ، وہ رک گئے، پھر ان کی صاحبزادی زینب آپ ﷺ کے سامنے سے گزرنے کے لئے اٹھیں تو آپ ﷺ نے ان کو اشارہ کیا کہ رک جاؤ تو وہ نہ مانیں اور گزر گئیں، پھر جب آپ ﷺ اپنی نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا: بچیاں عورتیں زیادہ غالب آنے والیاں ہیں)۔

اور نمازی اگر عورت ہو تو گزرنے والے کو اس کا روکنا اشارہ یا داہنی ہتھیلی کے باطن کو بائیں ہتھیلی کے ظاہر پر مار کر ہوگا، اس لئے کہ

---

(۱) حدیث: "التسبیح للرجال و التصفیق للنساء" کی روایت گزر چکی ہے۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۱/۹۹، ۱۰۳، ابن عابدین ۱/۴۱۷، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۹۴، ۹۵، روضۃ الطالبین ۱/۲۹۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/۴۴، شرح منہاج الطالبین، حاشیہ قلیوبی ۱/۱۸۹، ۱۹۰، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹، ۵۴ طبع ریاض الحدیثہ، کشاف القناع ۱/۳۸۰، ۳۸۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) حدیث: "من نابه شيء في صلاته فليقل: سبحان الله" کی روایت بخاری (الفتح ۳/۱۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/۶۲، ۶۳، الشرح الکبیر ۱/۲۸۵، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل، التاج والاکلیل بہامشہ ۲/۲۹ طبع النجاح لیبیا، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۲۱۔

(۱) ان دونوں حدیثوں کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گزر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "هن أغلب" کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے (۱/۳۰۵ طبع الحلبی) بوصیری الزوائد میں کہتے ہیں: اس کی سند میں ضعف ہے۔

اس کے لئے تالی بجانا ہے اور تلاوت یا تسبیح کے ذریعہ اپنی آواز بلند نہیں کرے گی، اس لئے کہ عورتوں کے حال کا مبنی ستر پر ہے، اور تسبیح کے ذریعہ روکنا ان سے مطلوب نہیں ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "والتصفيق للنساء" (تالی بجانا عورتوں کے لئے ہے)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "وليصفق النساء" (عورتیں تالی بجائیں) حنفیہ کے یہاں مسنون یہی ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ گزرنے والے کو دفع کرنے کے سلسلہ میں مرد کے لئے تسبیح اور عورت کے لئے تالی کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ فرماتے ہیں: "نماز پڑھنے والا جس کی استطاعت رکھتا ہو اس کے ذریعہ گزرنے والے کو روکے اور اس میں آسان سے آسان صورت کو مقدم رکھے"۔

اور مالکیہ کہتے ہیں کہ مصلی کے لئے اپنے سامنے سے گزرنے والے کو ایسے انداز میں دفع کرنا مستحب ہے جو اس کی کوئی چیز تلف نہ کرے، نہ اس کو مشغول کرے اور اس کی طرف سے دفع اگر بڑھ گیا تو اس کی نماز کو باطل کردے گا (۲)۔

اس کی تفصیل "سترة الصلاة" کی بحث میں ہے۔

نماز میں مرد کا تالی بجانا:

۵- مرد کے لئے نماز میں تالی بجانے کی مطلقاً کراہت پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو خبر ملی کہ بنی عمرو بن عوف کے درمیان کچھ (جھگڑا) ہوگیا ہے تو رسول اللہ ﷺ کچھ لوگوں کے ساتھ ان کے درمیان صلح کرانے کے لئے نکلے تو رسول اللہ ﷺ روک لئے گئے اور نماز کا وقت ہوگیا تو حضرت بلالؓ حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا: اے ابوبکر! رسول اللہ ﷺ روک لئے گئے ہیں، اور نماز کا وقت ہوگیا ہے تو کیا آپؓ لوگوں کی امامت کرسکتے ہیں: فرمایا: اگر تم چاہتے ہو تو ہاں (میں امامت کرسکتا ہوں) تو حضرت بلالؓ نے اقامت کہی اور حضرت ابوبکرؓ آگے بڑھے، اور لوگوں کے لئے تکبیر کہی اور رسول اللہ ﷺ صفوں میں چلتے ہوئے تشریف لائے، یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے تو لوگوں نے تالی بجانا شروع کردیا، حضرت ابوبکرؓ اپنی نماز میں التفات نہیں فرماتے تھے، پھر جب لوگوں نے کثرت سے تالی بجائی تو انہوں نے التفات فرمایا تو کیا دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہیں تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو نماز پڑھانے کا حکم دیتے ہوئے اشارہ کیا، حضرت ابوبکرؓ نے اپنے ہاتھوں کو اٹھایا، اللہ کی حمد کی اور الٹے چل کر پیچھے لوٹ آئے یہاں تک کہ صف میں کھڑے ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ آگے بڑھے اور لوگوں کو نماز پڑھائی، پھر جب فارغ ہوئے تو لوگوں کی طرف رخ کیا اور فرمایا: "**يا أيها الناس مالكم حين نابكم شيء في الصلاة أخذتم في التصفيق؟ إنما التصفيق للنساء - من نابه شيء في صلاة فليقل: سبحان الله، فإنه لايسمعه أحد حين يقول: سبحان الله إلا التفت: يا أبابكر مامنعك أن تصلي للناس حين أشرت إليك؟ فقال أبوبكرؓ: ما كان ينبغي لابن ابي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله ﷺ**" (۱) (اے لوگو! کیا بات ہے جب نماز میں تم کو ایک چیز پیش آئی تو تم نے تالی بجانا

---

(۱) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۴، ابن عابدین ۱/ ۴۲۹، مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی رص ۲۰۱، ۲۰۲، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی، حاشیۃ الشلبی بہامشہ ۱/ ۱۶۱، ۱۶۲۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۲۴۶، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۹۵، ۷۶، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۷۵ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حدیث: "يا أيها الناس مالكم حين نابكم شيء......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/ ۱۰۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۱۶، ۳۱۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شروع کردیا، تالی بجانا توصرف عورتوں کے لئے ہے، جس کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو وہ سبحان اللہ کہے، اس لئے کہ جب وہ سبحان اللہ کہے گا تو اس کو جو بھی سنے گا متوجہ ہوگا، اے ابو بکر! جب میں نے آپ کو اشارہ کیا تو لوگوں کو نماز پڑھانے سے آپ کو کس چیز نے روکا؟ حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا: ابو قحافہ کے بیٹے کے لئے مناسب نہیں تھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے نماز پڑھاتا)، چنانچہ اس حدیث میں ہے کہ نبی کریم ﷺ نے تالی بجانے پر نکیر فرمائی اور ان کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا اور اس میں مرد کے لئے نماز میں تالی بجانے کی کراہت پر دلیل ہے (۱)۔

نماز پڑھنے والے کا دوسرے کو داخل ہونے کی اجازت دینے کے لئے تالی بجانا:

۶- مالکیہ اور شافعیہ نے نمازی کو دوسرے کو متنبہ کرنے کی اجازت دی ہے، اور مالکیہ کے یہاں یہ مطلقاً تسبیح سے ہوگا، شافعیہ کے نزدیک مردوں کے لئے تسبیح ہے اور عورتوں کے لئے تالی بجانا، ان دلائل کی وجہ سے جن کا بیان گزر چکا ہے، اور حنفیہ وحنابلہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے (۲)۔

نماز میں لہو ولعب کے طور پر تالی بجانا:

۷- شافعیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کے بھی دو اقوال میں سے ایک یہی ہے کہ کھیل کے طور پر نماز میں تالی بجانا اس کو باطل کردے گا، خواہ تالی کم ہی بجائی ہو، اس لئے کہ کھیل نماز کے منافی ہے اور اس میں اصل صحیحین کی حدیث ہے: "من نابه شيء في صلاته فليسبح، وإنما التصفيق للنساء" (جس کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے وہ تسبیح کرے، تالی تو صرف عورتوں کے لئے ہے) اور اس لئے بھی کہ وہ نماز کے منافی ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ تالی اگر کم بجائے تو نماز باطل نہیں ہوگی اور زیادہ ہو تو باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ نماز کی جنس کے علاوہ کا عمل ہے تو اس کا کثیر نماز کو باطل کردے گا، خواہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر (۱)۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ جو کام عادتاً دو ہاتھوں سے کیا جاتا ہو وہ کثیر ہے، برخلاف اس کے جو ایک ہاتھ سے کیا جاتا ہے کہ وہ کبھی قلیل ہوتا ہے، اور وہ عمل کثیر جو نہ نماز کے افعال میں سے ہو، نہ اس کی اصلاح کے لئے ہو، نماز کو باطل کردیتا ہے، اور تالی عادتاً دونوں ہاتھوں سے ہی بجائی جاتی ہے، لہذا اس حال میں وہ نماز میں ایسا عمل کثیر ہوگا جو نماز کو باطل کردیتا ہے، اس لئے کہ وہ نماز کے افعال کے منافی ہے (۲)۔

مالکیہ کے نزدیک تالی بجانا نماز کے اندر عبث ہونے سے خالی نہیں ہے، اور اس پر عمل کثیر کا حکم جاری ہوگا، اس لئے کہ منہ سے پھونک مارنے کی طرح وہ نماز کے افعال کی جنس سے نہیں ہے اور پھونکنا نماز کو اسی طرح باطل کردیتا ہے جیسے اس میں بات کرنا، اور اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: نماز میں پھونک مارنا بات

(۱) نہایۃ المحتاج ۲/ ۵۰، ۴۴، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۹۹، ۱۰۴، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۱۹ طبع ریاض الحدیثہ، جواہر الاکلیل ۱/ ۶۲، ۶۳، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۳/ ۱۰۷۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۶۲، ۶۳، الشرح الکبیر ۱/ ۸۵، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل، التاج والاکلیل بہامشہ ۲/ ۲۹ طبع النجاح بلیبیا، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۳۲۱۔

(۱) شرح منہاج الطالبین وحاشیہ قلیوبی علیہ ۱/ ۱۹۰، کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/ ۳۸۰، ۳۸۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) رد المحتار، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۱۹، ۴۲۰، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۱۰۱، ۱۰۲، حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۷۷۔

کرنے کی طرح ہے اور نبی کریم ﷺ کا حضرت رباح سے جبکہ وہ مٹی میں پھونک مار رہے تھے یہ فرمانا: "من نفخ في الصلاة فقد تكلم" (۱) (جس نے نماز کے اندر پھونک ماری اس نے (گویا) بات کی)، اور جب نماز میں کھیل کے طور پر تالی بجانے پر عمل کثیر کا حکم جاری ہوگیا ہے تو وہ نماز کے لئے مبطل ہوگا (۲)۔

تالی بجانے کی کیفیت:

۸- عورت کے لئے نماز میں تالی بجانے کی کیفیت کے لئے حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک دو طریقے ہیں:

ایک: یہ کہ داہنے ہاتھ کی انگلیوں کے اوپری حصہ سے بائیں ہتھیلی کی چوڑائی پر ضرب لگائے۔

دوسرا: یہ کہ داہنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے بائیں ہتھیلی کے ظاہری حصہ پر ضرب لگائے، یہی آسان اور کم عمل والا طریقہ ہے، اور یہی ان کے یہاں مشہور ہے (۳)۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس کا قائل ہونے کی صورت میں کیفیت یہ ہوگی کہ داہنے ہاتھ کی دو انگلیوں کے اوپری حصہ سے بائیں ہتھیلی کے اندرونی حصہ پر ضرب لگائے (۴)۔

(۱) حدیث: "من نفخ في الصلاة فقد تكلم" حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً وارد ہے کہ آپ اس بات سے ڈرتے تھے کہ کہیں وہ یعنی نماز میں پھونک مارنا کلام نہ ہو، اس کی روایت بیہقی (۲/۲۵۲ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور شوکانی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ (النیل ۲/۳۱۸ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ) میں ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی (۱/۲۶۸ دار المعرفہ)۔

(۳) ابن عابدین ۱/۴۲۹، مراقی الفلاح، حاشیۃ الطحطاوی علیہ رص ۲۰۲، الفتاوی الہندیہ ۱/۹۹، ۱۰۳، منہاج الطالبین ۱/۱۹۰، روضۃ الطالبین ۱/۲۹۱، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/۴۳، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/۹۵۔

(۴) حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۱/۳۲۱، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل، التاج والاکلیل بہامشہ ۲/۲۹ مکتبۃ النجاح لیبیا۔

اور حنابلہ کے یہاں کیفیت یہ ہے کہ ایک ہتھیلی کے اندرون کو دوسرے کے اوپری حصہ پر مارے (۱)۔

خطبہ کے دوران تالی بجانا:

۹- جمہور فقہاء کے نزدیک خطیب (کی بات سننے) کے لئے خاموش رہنا واجب ہے، اور شافعیہ کے نزدیک مستحب ہے، اور اسی بنیاد پر جمہور کے نزدیک ہر وہ چیز حرام ہوگی جو خطیب کی بات سننے کے لئے چپ رہنے کے منافی ہو، جیسے کھانا پینا، اور کسی ایسی چیز کا ہلانا جس سے آواز پیدا ہو جیسے ورق، کپڑا، تسبیح، دروازہ کھولنا یا کسی لکھی ہوئی چیز کا مطالعہ کرنا، خطبہ کے دوران تالی بجانا، ایسی آواز پیدا کرے گا جس سے خطیب اور سامعین خطبہ پریشان ہوجائیں گے، اسی سبب سے آداب ساعت میں خلل پیدا کرنے اور مسجد کی بے حرمتی کرنے کی وجہ سے ایسا کرنا حرام ہوگا۔

اور جو شخص خطبہ کے دوران مسجد یا مسجد کے احاطہ میں تالی بجائے اس کی حرمت اس شخص کے مقابلہ میں زیادہ بڑھی ہوتی ہے جو مسجد سے باہر یہ کام ایسے لوگوں کے لئے کرے جو خطیب کی بات نہیں سن رہے ہیں (۲)۔

نماز اور خطبہ کے علاوہ جگہوں میں تالی بجانا:

۱۰- نماز اور خطبہ کے علاوہ جگہوں میں تالی بجانا اس صورت میں

(۱) کشاف القناع عن متن الاقناع ۱/۳۸۰ طبع النصر الحدیثہ، المغنی لابن قدامہ ۲/۱۹ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۲) المدخل لابن الحاج ۲/۲۲۷، ۲۲۸، الفواکہ الدوانی ۱/۳۰۹، ۳۱۰ دار المعرفہ، الشرح الکبیر ۱/۳۸۷، ۳۸۸، فتح القدیر ۲/۳۷، ۳۸، رد المحتار علی الدر المختار ۱/۵۵۱، الفتاوی الہندیہ ۱/۱۴۷، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/۲۰۰، ۲۰۱ طبع الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/۱۴۷ المکتب الاسلامی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری ۲/۴۰۷، ۴۱۴، الجامع

جائز ہوگا جب وہ کسی معتبر حاجت کے لئے ہو جیسے اجازت لینا اور متنبہ کرنا یا اشعار پڑھنے کے فن میں خوبی پیدا کرنا یا عورتوں کا اپنے بچوں کو کھلانا۔

اور اگر بغیر ضرورت ہو تو بعض فقہاء نے اس کی حرمت کی صراحت کی ہے اور بعض نے اس کی کراہت کی صراحت کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ باطل لہو میں سے ہے یا بیت اللہ کے پاس اہل جاہلیت کی عبادت سے مشابہ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَّ تَصْدِيَةً"(۱) (اور خود ان کی نماز (ہی) خانہ (کعبہ) کے پاس کیا تھی بجز سیٹی بجانے اور تالی بجانے کے)۔

یا اس میں عورتوں سے مشابہت کا مسئلہ ہے، اس لئے کہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب امام کو نماز میں کوئی چیز پیش آئے تو تالی بجانا عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ تسبیح مردوں کے لئے ہے(۲)۔

= لاحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۳۵۳، ۳۵۴، شرح الروض ۱/ ۲۵۸، المہذب ۱/ ۱۲۲۔

(۱) سورۂ انفال/ ۳۵۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۳، المدخل لابن الحاج ۲/ ۱۲، ۱۳، حاشیہ قلیوبی علی منہاج الطالبین ۱/ ۱۹۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۴، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۷/ ۴۰۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۳۹۱، کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع ۱/ ۱۰۰، نہایۃ المحتاج للرملی ۲/ ۴۴-۴۵، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ۲/ ۲۱۲، ۲۱۳۔

ان استدلالات میں جو کمزوری اور قابل اعتراض باتیں ہیں وہ مخفی نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کے باطل اور لہو ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر ثواب نہیں ملے گا (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۲۶۶) اور ثواب سے خالی ہو جانے والی ہر چیز حرام نہیں ہو جاتی، اور جاہلیت کی عبادت سے مشابہت کا وجود بھی باقی نہیں رہا، اور آیت میں تالی کی مذمت اس لئے ہے کہ وہ "البیت" یعنی مسجد حرام کے پاس ہوتی تھی، نیز انہوں نے اس کو اپنی نماز بنا لیا تھا، اور تالی بجانے میں عورتوں سے مشابہت صرف اس وقت ہوگی جب امام کے سہو وغیرہ کے موقع پر مرد نماز میں اپنے حق میں مشروع تسبیح کے بدلہ میں تالی بجائے (کمیٹی)۔

تصفیہ

تعریف:

۱- تصفیہ لغت میں صفّی الشيء سے ماخوذ ہے، جب کوئی کسی چیز کا خلاصہ لے، اور اسی سے ہے: صفيت الماء من القذى، تصفيةً: میں نے پانی سے خس و خاشاک زائل کر دیئے، "لسان العرب" اور "المصباح المنیر" میں اسی طرح ہے۔

اور اصطلاح میں تصفیہ سے وہ تمام کام مراد لئے جاتے ہیں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فوت شدہ شخص کے حقوق اور التزامات کا احاطہ کیا جائے، اور ترکہ سے متعلق حقوق حق والوں یعنی اصحاب دین، موصی لہم (جن کے لئے وصیت کی گئی ہو) اور ورثاء کو ادا کر دیئے جائیں۔

اجمالی حکم:

۲- اس معنی میں تصفیہ ایک نئی اصطلاح ہے جو قانون دانوں میں متعارف ہے، اور مذکورہ عنوان سے فقہاء نے اس پر بحث نہیں کی اگر چہ انہوں نے ان حقوق کو بیان کرنے پر بھرپور توجہ دی ہے جو ترکہ کے لئے یا اس کے ذمہ ہوتے ہیں، اور نابالغوں کے حقوق سے متعلقہ احکام بیان کرنے پر بھی پوری توجہ کی ہے تا کہ اصحاب حقوق کے حقوق محفوظ رہ سکیں، ان میں سے بعض بعض پر زیادتی نہ کر سکیں خاص طور پر اصحاب دیون اور وہ لوگ جن کے لئے ترکہ کے کسی حصہ کی وصیت کی گئی ہو ان کے حقوق محفوظ ہو سکیں۔

تصلیب ۱

ان احکام کی تفصیل ”ترکہ“، ”إرث“، ”وصیت“ اور ”إیصاء“ کی اصطلاح میں بیان کی گئی ہے۔

تصلیب

تعریف:

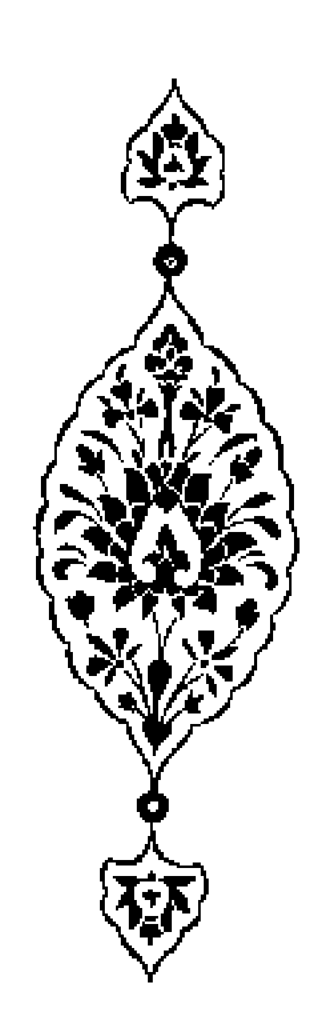
۱ -لغت میں تصلیب ”صلب“ کا مصدر ہے، اور وہ کئی معانی کے لئے آتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف ۔قتل کرنے کا مشہور طریقہ، کہا جاتا ہے: ”صلب فلان صلبا، و صلّب تصلیبا (فلاں کو سولی دی گئی) چنانچہ قرآن مجید میں ہے: ”وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ، وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ“ (۱) (اور نہ تو انہوں نے انہیں قتل کیا اور نہ ان کو سولی دی لیکن ان کو اشتباہ میں ڈال دیا گیا)۔

اور قرآن میں قول فرعون کی حکایت ہے: ”وَّلَأُ وصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ“ (۲) (اور ہم تم کو ضرور سولی دیں گے کھجور کے تنوں میں)، اور اس کی اصل ”لسان العرب“ کے مطابق ”صلیب“ ہے، اور یہ لغت میں انسان یا حیوان کے تیل کو کہتے ہیں فرماتے ہیں: صلب: قتل کرنے کا یہ معروف طریقہ اسی صلیب سے مشتق ہے، اس لئے کہ مصلوب کی چربی (یعنی اس کا تیل) بہتا ہے (۳)۔

اور اسی سے صلیب کا نام پڑا، یعنی وہ لکڑی جس پر وہ شخص لٹکایا جاتا ہے جس کو سولی دے کر قتل کیا جائے، پھر اس کا استعمال اس چیز کے لئے ہونے لگا جس کو عیسائی اس شکل میں بنا لیتے ہیں، صلیب کی





(۱) سورۂ نساء/ ۱۵۷۔

(۲) سورۂ طہٰ/ ۷۱۔

(۳) لسان العرب مادۂ ”صلب“۔

جمع صلبان اور صُلُب ہے۔

ب۔تصلیب: صلیب کی کاریگری یا کسی کپڑے یا دیوار یا کاغذ وغیرہ میں صلیب کی شکل کے نقش و نگار بنانے یا اشارہ سے صلیب بنانے کو کہا جاتا ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: صلیب دو ایسے خطوط کو کہتے ہیں جو ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں (۱)، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے: "أن النبي ﷺ لم یکن یترک في بیته شیئا فیه تصالیب إلا نقضه" (۲) (نبی کریم ﷺ اپنے گھر میں کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑتے تھے جس میں صلیب کے نقوش ہوں مگر یہ کہ اس کو اکھاڑ دیتے تھے) یعنی صلیب کی جگہ کاٹ دیتے تھے، اور ایک روایت میں ہے: "نهی عن الصلاة في الثوب المصلب" (۳) (آپ ﷺ نے مصلب کپڑے میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا) یعنی جس میں صلیب کی طرح کے نقش و نگار ہوں (۴)۔

ج۔حدیث میں آیا ہے: "نهی النبي ﷺ عن الصلب في الصلاۃ" (۵) (نبی کریم ﷺ نے نماز میں صلیب کی شکل

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۹/۳۔

(۲) حدیث: "إن النبي ﷺ لم یکن یترک في بیته شیئا فیه ......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۸۵/۱۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور اس کی روایت ابوداؤد (۳۸۳/۴ طبع عزت عبید الدعاس) اور احمد (۵۲/۶ طبع المکتب الاسلامی) نے اسی کے مثل کی ہے۔

(۳) حدیث: "نهی عن الصلاۃ في الثوب المصلب" کو صاحب لسان العرب (۲۶۱/۲) نے نقل کیا ہے اور ہمارے سامنے حدیث کی جو کتابیں ہیں ہم نے اس کو ان میں نہیں پایا۔

(۴) لسان العرب۔

(۵) حدیث: "نهی عن الصلب في الصلاۃ" کی روایت احمد (۳۰/۲ المکتب الاسلامی) اور ابوداؤد (۵۵۶/۱ طبع عزت عبید الدعاس) نے اس کے معنی کے ساتھ کی ہے اور حافظ عراقی کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (تخریج احیاء علوم الدین) ۱۶۲/۱ طبع مصطفیٰ الحلبی)۔

اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے)۔ اور نماز میں صلیب کی شکل بنانے کی ہیئت یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اپنے دونوں ہاتھ کولہوں پر رکھے، اور اپنے دونوں بازوؤں کو اپنے پہلوؤں سے دور رکھے اور آپ ﷺ نے اس سے ممانعت اس لئے فرمائی ہے کہ وہ مصلوب (سولی دیئے ہوئے) شخص کی شکل کے مشابہ ہے، اور اس کے احکام "صلاۃ" میں دیکھے جائیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تمثیل: (مثلہ کرنا)

۲-تمثیل مثّل کا مصدر ہے، جو "مثلت بالقتیل مثلا" سے ماخوذ ہے، جب تم نے عبرتناک سزا کے طور پر مقتول کے (کان ناک) کاٹے ہوں اور تمہارے قتل کے اثرات اس پر ظاہر ہوں، "مثّل" میں تشدید مبالغہ کا معنی پیدا کرنے کے لئے ہے (۱)۔

لہذا تصلیب اور تمثیل میں تباین کی نسبت ہے، اس لئے کہ تصلیب کے معنی سزا کے لئے باندھنے کے ہیں اور تمثیل کے معنی صرف کان ناک کاٹنے اور ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے ہیں۔

ب-صبر:

۳-لغت میں صبر کے ایک معنی انسان کو قتل کرنے کے لئے کھڑا کرنے کے ہیں یا یہ کہ پرندہ وغیرہ کسی ذی روح کو روک کر زندہ باندھ دیا جائے، پھر اسے کسی چیز سے جان سے مار ڈالنے تک مارا جائے (۲)۔

لہذا صبر تصلیب سے عام ہے، اس لئے کہ صبر کبھی سولی کے بغیر بھی ہوتا ہے۔

(۱) لسان العرب مادۂ "مثل"۔

(۲) لسان العرب۔

شرعی حکم:

اس کا حکم دو امور پر مشتمل ہے:

الف۔صلب: یعنی قتل کا معروف طریقہ:

ب۔صلیب سے متعلق احکام:

اول: تصلیب بمعنی قتل کی معروف کیفیت کا حکم:

۴- سولی دینا قتل کا ایک مشہور طریقہ ہے، وہ یہ کہ جس کے قتل کا ارادہ ہو اس کو کسی تنے، درخت یا کھڑی لکڑی پر اٹھایا جائے اور اس کے دونوں ہاتھ چوڑائی میں لگی ہوئی لکڑی پر پھیلا دیئے جائیں، اور دونوں پیروں کو کھڑی لکڑی میں باندھ دیا جائے اور اس کو اسی طرح چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ وہ مرجائے اور کبھی کبھی اس کے ہاتھوں اور پیروں کو لکڑی میں میخوں سے ٹھونک دیا جاتا ہے، اور کبھی پہلے اسے قتل کردیا جاتا ہے اور جان نکلنے کے بعد اس کی تشہیر کے لئے لکڑی پر سولی دی جاتی ہے۔

قتل کا یہ طریقہ گزشتہ اقوام ایرانیوں اور رومیوں اور ان سے پہلے کے لوگوں میں رائج تھا، اور قرآن میں صراحت آئی ہے کہ فرعون اپنے دشمنوں کے ساتھ یہ عمل کرتا تھا، حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ میں ہے: ''يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْراً، وَ أَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ''(۱) (اے یاران محبس! تم میں سے ایک تو اپنے آقا کو شراب پلایا کرے گا اور رہا وہ دوسرا اسے سولی دی جائے گی پھر اس کے سر کو پرندے (نوچ نوچ کر) کھائیں گے)۔

اسلام نے قتل کے اس طریقہ کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس میں سخت عذاب، مثلہ اور تشہیر ہے، نبی کریم ﷺ نے

(۱) سورۂ یوسف ۴۱۔

فرمایا: ''إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته''(۱) (اللہ تعالیٰ نے لازم کیا ہے کہ ہر کام کو اچھی طرح انجام دیا جائے، لہذا جب قتل کرو تو اچھے طریقہ سے قتل کرو، اور جب ذبح کرو تو اچھے طریقہ سے ذبح کرو اور تم میں سے (ہر) ایک کو دھار تیز کرلینی چاہئے اور اپنے ذبیحہ کو آرام دینا چاہئے)۔ اور ''نهى عن المثلة ولو بالكلب العقور''(۲) (آپ ﷺ نے مثلہ سے منع فرمایا، خواہ کاٹ کھانے والے کتے کا ہی مثلہ کیا جائے)۔

۵- اس اصل سے کچھ حدود وجرائم مستثنی ہیں جن کی سزا سولی کا تقاضا کرنے والے مخصوص عوارض کی وجہ سے قتل کے بعد سولی مقرر کی گئی ہے اور یہ جرائم ذیل میں آرہے ہیں:

الف- زمین میں فساد پھیلانا

محاربہ (رہزنی، ڈاکہ) کے ذریعہ زمین میں فساد پھیلانے کی سزا سولی مقرر ہوئی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَ

(۱) حدیث: ''إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم......'' کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع عیسی، الحلبی) اور احمد (۴/ ۱۲۴ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے الفاظ احمد کے ہیں۔

(۲) حدیث: ''نهى عن المثلة، و لو بالكلب العقور'' ہیثمی فرماتے ہیں: اس کی روایت طبرانی نے کی ہے اور اس کی سند منقطع ہے (مجمع الزوائد ۶/ ۲۴۹ طبع دار الکتاب العربی)۔

لیکن یہ حدیث ان الفاظ میں: ''نهى عن النهبة والمثلة'' (آپ نے لوٹنے اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے) اضافہ کے بغیر ثابت ہے اس کی روایت بخاری نے کی ہے (الفتح ۹/ ۶۴۳ طبع السلفیہ)۔

أَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ، ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ، إِلاَّ الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ"[1] (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے، مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جانے رہو کہ بیشک اللہ بڑا مغفرت والا ہے، بڑا رحمت والا ہے)۔

اور اس جرم میں سولی کی سزا اس وجہ سے ہے کہ ڈاکو لوگوں پر شیر ہوجاتے ہیں، پر امن لوگوں کو خوفزدہ کردیتے ہیں اور فساد پھیلاتے ہیں، لہذا ان کی سزا سولی مقرر ہوئی تاکہ ان کے علاوہ دوسرے فسادی باز آجائیں۔

اور سولی کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ وہ حد ہے، اور اس کا قائم کرنا ضروری ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ امام کو سولی اور آیت میں مذکور دوسری سزاؤں میں اس ترتیب اور تفصیل کے ساتھ اختیار ہے[2] جس کو "حرابہ" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ڈاکو پر سولی کی سزا نافذ کرنے کا طریقہ:

۶- فقہاء کے کلام کے استقراء سے اس بات پر ان کا اتفاق واضح ہوتا ہے کہ ڈاکو کو سولی دینے سے مراد یہ نہیں ہے کہ اس کو زندہ لکڑی پر لاد دیا جائے پھر مرنے تک اس پر چھوڑ دیا جائے۔ پھر ان کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور اوزاعی فرماتے ہیں: اسے زندہ سولی پر لٹکایا جائے، پھر سولی پر لٹکے رہنے کی حالت میں نیزہ مار مار کر قتل کردیا جائے، اس لئے کہ سولی ایک سزا ہے اور سزا زندہ کو دی جاتی ہے نہ کہ مردہ کو، اور اس لئے کہ یہ بدلہ ہے محاربہ (ڈاکہ) کا، لہذا تمام بدلوں کی طرح یہ زندگی ہی میں مشروع ہوگا[1]۔

اور امام شافعی وامام احمد فرماتے ہیں: پہلے اسے قتل کیا جائے گا، پھر قتل کے بعد سولی دی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی نے سولی کے ذکر سے قتل کے ذکر کو مقدم رکھا ہے، لہذا جہاں پر دونوں جمع ہوں گے یہ ترتیب لازم ہوگی، اور اس لئے بھی کہ شریعت میں جب مطلق قتل بولا جائے تو تلوار سے قتل (مراد) ہوتا ہے۔

اور اس لئے کہ سولی کے ذریعہ قتل کرنے میں اس کو عذاب دینا اور مثلہ کرنا ہے اور شریعت نے مثلہ سے منع کیا ہے۔

رہی وہ مدت جس میں قتل کے بعد مصلوب لکڑی پر باقی رکھا جائے گا، تو امام ابوحنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں: تین دن تک لٹکایا جائے گا اور حنابلہ کہتے ہیں: کسی مدت کی تحدید کے بغیر اتنے عرصہ تک لٹکایا جائے گا جس میں اس کا معاملہ مشہور ہوجائے۔

اور مالکیہ کے نزدیک جب اس کی نعش بگڑنے کا اندیشہ ہوجائے تو اسے اتار لیا جائے گا[2]۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳، ۳۴۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۸/ ۲۹۰ طبع ۳، القاہرہ مکتبۃ المنار ۱۳۶۷ھ، الدر، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۱۳، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۹۹، ۲۰۰۔

(۱) فقہاء نے میخ سے ٹھونکنے کا تذکرہ نہیں کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا استعمال مثلہ کی گزشتہ ممانعت کی وجہ سے نہ ہونا چاہئے، بلکہ باندھنے پر اکتفا کریں گے۔

(۲) الدر بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۱۳، الشرح الکبیر بہامش الدسوقی ۴/ ۳۴۹، قلیوبی ۴/ ۲۰۰، المغنی ۸/ ۲۹۰، ۲۹۱۔

ب-جس نے عمداً دوسرے کو سولی دے کر قتل کیا ہو یہاں تک کہ وہ مر گیا ہو:

۷ - امام مالک اور شافعی کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ ولی مقتول کو حق ہے کہ قصاص کو اسی طرح قتل کرنے کا مطالبہ کرے جس طرح اس نے قتل کیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ قصاص کا مطلب ہی یہی ہے یعنی برابری اور یکسانیت اور اس کو تلوار سے بھی قتل کا اختیار ہے، تو اگر وہ تلوار سے قتل کرے اور قاتل نے اس سے سخت چیز سے قتل کیا ہو تو ولی نے مماثلت چھوڑ دی ہے، اور یہ اس کے حق کا ایک حصہ ہے، اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ جنایت اگر سولی دے کر ہو تو ولی کے لئے موت ہو جانے تک اس کو سولی دیئے رہنا جائز ہوگا۔

اور امام ابو حنیفہ کا مسلک اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ قصاص صرف تلوار سے ہوگا، اس بنیاد پر سولی کے ذریعہ سزا بطور قصاص نہیں ہوگی، اسی کے ساتھ حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ولی جب تلوار کے علاوہ سے قصاص لے گا تو اس کی تعزیر کی جائے گی اور قصاص اپنی جگہ پر ہو جائے گا[(۱)]۔

ج-تعزیری سزا میں سولی دینا:

۸ - شافعیہ میں سے ماوردی کہتے ہیں: تعزیری سزا پانے والے کو صرف تین دن تک سولی پر زندہ لٹکانا جائز ہے یعنی اس کے بعد اسے چھوڑ دیا جائے گا، حدیث ہے: "قد صلب رسول الله ﷺ رجلا علی جبل یقال له "أبو ناب"[(۲)] (نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو پہاڑ پر سولی دی تھی، اسے ابوناب کہا جاتا تھا)، نیز ماوردی فرماتے ہیں: سولی پر لٹکانے کی مدت میں اس کو کھانے پینے اور نماز کے لئے وضو کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور وہ اشارہ سے نماز پڑھے گا اور جب اس کو چھوڑ دیا جائے تو وہ نماز کا اعادہ کرے گا، متاخرین شافعیہ نے اس کو نقل کیا اور اس کو درست قرار دیا ہے، صاحب "مغنی المحتاج" فرماتے ہیں: یہ کہنا چاہئے کہ اس حال میں مصلوب کو اطمینان سے نماز پڑھنے کا موقع دینا چاہئے یعنی کھلا ہوا ہو کر مکمل نماز پڑھے پھر دوبارہ لٹکا دیا جائے۔

اور مالکیہ میں سے ابن فرحون نے "التبصرہ" میں ماوردی کا قول نقل کیا ہے اور اس کا اثبات کیا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک سولی پر لٹکا کر تعزیر کرنا جائز ہے اور ماوردی نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کی رعایت کی جائے گی، یہ حضرات فرماتے ہیں: اس وقت مصلوب اشارہ سے نماز پڑھے گا اگر اس کے لئے صرف یہی ممکن ہو اور آزاد کئے جانے کے بعد اس پر اعادہ لازم نہیں ہوگا[(۱)]۔

دوم: صلیب سے متعلق احکام:

صلیب سازی اور صلیب کو اپنانا:

۹ - مسلمان کے لئے نہ تو صلیب بنانا جائز ہے اور نہ اس کو بنانے کا حکم دینا جائز ہے[(۲)] اور مراد ایسی چیز کا بنانا ہے جو صلیب بنانے کا

(۱) الدر بحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۴۶، المغنی ۷/ ۶۸۸۔

(۲) حدیث: "صلب رسول الله ﷺ رجلا علی....." کا ہمیں کتب حدیث کے ان مراجع میں سراغ نہیں ملا جو ہمارے سامنے ہیں، ہاں ماوردی نے اس کو (الاحکام السلطانیہ ر ص ۲۳۷ طبع مصطفی الحلبی) میں ذکر کیا ہے اور سولی دینے کی اصل عرنیین چرواہوں کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس کی روایت نسائی (۷/ ۹۵ طبع التجاریہ) نے کی ہے اور اس کی اصل بخاری میں ہے۔

(۱) الاحکام السلطانیہ للماوردی ر ص ۲۳۹ القاہرہ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۲۷ھ، التبصرہ لابن فرحون بہامش فتح العلی المالک ۲/ ۳۰۴ القاہرہ طبع مصطفی الحلبی ۱۳۷۸ھ، کشاف القناع عن متن الاقناع ۶/ ۱۲۵ ریاض، مکتبۃ النصر۔

(۲) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۱۳۔

رمز ہو اور مسلمان کے لئے صلیب اپنانا بھی جائز نہیں ہے، اس کو لٹکائے یا گاڑے یا نہ لٹکائے اور نہ گاڑے یعنی دونوں برابر ہیں، اور اس کے لئے اس شعار کا نہ تو مسلمانوں کے راستوں اور ان کی عام اور خاص جگہوں میں ظاہر کرنا جائز ہے، نہ کپڑوں پر بنانا، اس لئے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور میرے گلے میں سونے کی ایک صلیب تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "یاعدي! اطرح عنک هذا الوثن" (۱) (اے عدی! اس بت کو اپنے سے ہٹا دو)، اور حضرت ابو امامہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن الله بعثني رحمة و هدى للعالمين، و أمرني بمحق المزامير والمعازف والأوثان والصلب وأمر الجاهلية" (۲) (اللہ تعالیٰ نے مجھے سارے عالم کے لئے رحمت اور ہدایت بنا کر مبعوث فرمایا ہے، اور مجھ کو بانسری، گانے بجانے کے آلات، بتوں، صلیب اور جاہلیت کے امور کو مٹانے کا حکم دیا ہے)۔

۱۰ - کپڑے اور اس طرح کی چیزوں جیسے ٹوپی، دراہم و دنانیر اور انگوٹھیوں میں صلیب مکروہ ہے، ابن حمدان کہتے ہیں: اس کے حرام ہونے کا احتمال ہے، صالح نے امام احمد سے جو نقل کیا ہے اس کا ظاہر یہی ہے اور صاحب "الانصاف" نے اس کی تصویب کی ہے (۳)۔

(۱) حدیث: "أتيت النبي ﷺ و في عنقي صليب......" کی روایت ترمذی (۵/ ۲۷۸ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث غریب ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله بعثني رحمة و هدى للعالمين و أمرني بمحق ......" کی روایت احمد نے (۵/ ۲۶۸ طبع المکتب الاسلامی) میں اور طبرانی نے (المعجم الکبیر ۸/ ۲۳۲ طبع الوطن العربی) میں کی ہے اور ہیثمی کہتے ہیں: اس میں علی بن یزید ہیں جو کہ ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ۵/ ۶۹ طبع الکتاب العربی)۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۱۲، ۵۱۳، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، الانصاف ۱/ ۴۷۴، المغنی ۱/ ۵۹۰۔

اس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کپڑے سے صلیب کی شکل کاٹ ڈالتے تھے اور احمد کے یہاں بعض روایات میں حضرت ام عبدالرحمن بن اذینہ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ ہم حضرت عائشہؓ کے ساتھ طواف کر رہے تھے، تو انہوں نے ایک عورت کے پاس ایسی چادر دیکھی جس میں صلیب کی صورت تھی، تو حضرت ام المؤمنین نے فرمایا: "اطرحيه، اطرحيه فإن رسول الله ﷺ كان إذا رأى نحو هذا في الثوب قضبه" (۱) (اس کو ہٹا دو، اس کو ہٹا دو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کپڑے پر جب اس طرح کی چیز دیکھتے تھے تو اس کو کاٹ ڈالتے تھے)، اور ابراہیم کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کو کچھ ایسی چادریں حاصل ہوئیں جن میں صلیب بنی ہوئی تھی تو وہ اس کو مٹانے کے لئے اس کو دھاگوں سے سلنا شروع کر دیا۔

مصلی اور صلیب:

۱۱ - نماز پڑھنے والے کے قبلہ کی طرف صلیب کا ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں عیسائیوں سے ان کی عبادت میں مشابہت اختیار کرنا ہے، اور مذموم چیز میں ان کی مشابہت اختیار کرنا مکروہ ہوگا، خواہ اس کا قصد نہ کرے۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں اس بارے میں ہم کو کوئی صراحت نہیں ملی (۲)۔

(۱) حدیث: "كان إذا رأى نحو هذا في الثوب قضبه" کی روایت احمد (۶/ ۱۴۰ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے، ساعاتی کہتے ہیں: مسند احمد کے علاوہ کہیں اور مجھے یہ روایت نہیں ملی، اور اس کی سند جید اور بہتر ہے (الفتح الربانی ۱۷/ ۲۸۵ طبع دار الشہاب)۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۵۔
کمیٹی کی رائے ہے کہ اس مسئلہ کی ممانعت میں اختلاف نہ ہونا چاہئے۔

صلیب کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

۱۲ -صلیب کی چوری میں حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک قطع ید (ہاتھ کاٹنا) نہیں ہے، خواہ وہ سونے یا چاندی کی ہی کیوں نہ ہو اور خواہ اس کی قیمت نصاب سے متجاوز ہی کیوں نہ ہو، اس لئے کہ وہ منکر (برائی) ہے، لہذا چور کے لئے "نهی عن المنکر" کے طور پر توڑنے کی نیت کی تاویل کر کے اباحت کی تاویل کرلی جائے گی، فتح القدیر میں فرماتے ہیں: برخلاف اس درہم کے جس میں تصویر ہو، اس لئے کہ اس کو عبادت کے لئے تیار نہیں کیا گیا ہے، لہذا توڑنے کی اباحت کا شبہ ثابت نہیں ہوگا۔

اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر صلیب کسی آدمی کے قبضہ میں ایسی حرز (حفاظت) میں ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو تو کمال مالیت اور وجود حرز کی بنا پر صلیب کی چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر صلیب ان کی عبادت گاہ میں ہو اور اسے چرالے تو حرز نہ ہونے کی وجہ سے اس پر قطع (ید) نہیں ہوگا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: پہلے قول کی بنیاد پر اگر چور ذمی ہو اور کسی حرز سے چوری کرلے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اس لئے کہ ذمی کے لئے کوئی تاویل نہیں ہے۔ فرمایا: الا یہ کہ کہا جائے کہ دوسرے کی تاویل شبہ کے وجود کے لئے کافی ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا[۱]۔

اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ مالکیہ کا مسلک اسی (تاویل) کے مثل پر جاری ہے جو ابن عابدین نے اپنے کلام کے آخر میں بتائی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں شراب کی چوری میں قطع ید نہیں ہے، اگر چہ ذمی نے ذمی کے یہاں سے چرائی ہو تو صلیب کی چوری میں بھی حکم اسی طرح ہوگا[۲]۔

اور شافعیہ نے صلیب وغیرہ حرام چیزوں کی چوری میں دو حالتوں کے درمیان تفریق کی ہے اور کہا ہے کہ اگر نکیر کے قصد سے چوری کی ہو تو قطع ید نہیں ہوگا، ورنہ امام نووی کے قول کے مطابق قول اصح یہ ہے کہ اگر توڑی ہوئی صلیب نصاب تک پہنچتی ہو تو اس کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا[۱]۔

صلیب تلف کردینا:

۱۳ - جو شخص کسی مسلمان کی صلیب تلف کردے، اس میں بالاتفاق کوئی ضمان نہیں ہوگا، اور اگر صلیب ذمیوں کی ہو تو اگر وہ اس کا اظہار کرتے ہوں تو اس کا ازالہ واجب ہوگا۔ اور ضمان بھی نہیں ہوگا۔

اور اگر ان کا صلیب اختیار کرنا ایسے طریقہ پر ہو جس پر ان کو باقی رکھا جاتا ہے جیسے وہ اس کو اپنے گرجا یا گھر کے اندر رکھتے ہوں، مسلمانوں سے اس کو پوشیدہ رکھتے ہوں، ظاہر نہ کرتے ہوں تو اگر اس کو کوئی غاصب غصب کرے تو بالاتفاق اس کا لوٹانا واجب ہوگا۔

اور اگر کوئی تلف کرنے والا تلف کردے تو اس کی وجہ سے وجوب ضمان کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ کے یہاں تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا جس طرح اگر مسلمان ذمی کی شراب تلف کردے تو حنفیہ کے نزدیک مسلمان پر ضمان لازم ہوتا ہے، کیونکہ شراب ذمیوں کے حق میں اسی طرح مال متقوم ہے جس طرح ہمارے حق میں سرکہ، اور ہمیں ان کو ان کے مذہب پر چھوڑ دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک مسلمان کسی مسلمان یا ذمی کو شراب یا خنزیر کا ضمان نہیں دے گا اور جب ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کردے تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں چیزوں کا تقوم

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، ۱۹۹، فتح القدیر ۵/ ۱۳۳، کشاف القناع ۶/ ۱۳۱۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۶۔

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۸۷۔

(قیمت والا ہونا) مسلمان کے حق میں ساقط ہوگیا ہے، لہذا ذمی کے حق میں بھی ساقط ہوگا، اس لئے کہ ذمی احکام میں ہمارے تابع ہیں، لہذا ان دونوں چیزوں کے تلف کرنے پر مال متقوم یعنی ضمان واجب نہیں ہوگا، لہذا صلیب میں بھی اسی طرح کا حکم ہونا چاہئے، اور اس لئے بھی کہ کفار شریعت کی فروعات کے مخاطب ہیں، لہذا تحریم ان پر ثابت ہے، لیکن ہم کو ان کی ان چیزوں سے جس کو ظاہر نہ کرتے ہوں، تعرض نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ اصل تحریم کو دیکھتے ہوئے ضمان کا متقاضی نہیں ہے۔ "شرح المنہاج" میں ہے: بتوں اور صلیبوں کے مٹا دینے پر کچھ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کا استعمال حرام ہے، اور ان کی کاریگری کی کوئی حرمت نہیں ہے یعنی کاریگری محترم نہیں ہے اور اصح یہ ہے کہ ان کو بری طرح نہیں توڑا جائے گا، بلکہ علاحدہ کر دیا جائے گا تا کہ وہ اسی طرح ہوجائیں جیسا کہ جوڑنے سے پہلے تھے، اس لئے کہ اس سے نام زائل ہوجاتا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کو توڑا اور کوٹا جائے گا یہاں تک کہ اس حد تک پہنچ جائے کہ اس سے بت یا صلیب یا محرمات میں سے کوئی دوسری چیز دوبارہ بنانا ممکن نہ ہو۔

اور حنابلہ میں سے صاحب "کشاف القناع" نے قاضی ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ صلیب اگر سونے یا چاندی کی ہوتو اسے توڑ دینے کی صورت میں ضامن نہ ہوگا اور اگر تلف کر دیا تو ٹوٹے ہوئے کا ضامن ہوگا۔

اور اس کے درمیان اور لکڑی کی صلیب کے درمیان یہ فرق بیان کیا ہے کہ سونے چاندی میں کاریگری تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ قیمت میں کم ہوتی ہے، اور لکڑی یا پتھر میں وہی اصل ہوتی ہے، لہذا ضمان نہیں ہوگا، لہذا اس بنیاد پر ذمی کی پوشیدہ صلیب اگر سونے یا چاندی کی ہوتو تلف کرنے کی صورت میں وزن کر کے اسی کے مثل سونے سے ضمان دے گا اور کاریگری کا ضمان نہ ہوگا، حارثی کہتے ہیں: اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے (۱)۔

ذمی اور صلیب:

۱۴ - ذمیوں کو صلیب باقی رکھنے کی شرط پر باقی رکھنا اور صلح کرنا جائز ہے لیکن ان پر شرط لگا دی جائے گی کہ وہ اس کو ظاہر نہ کریں گے، بلکہ وہ ان کے گرجا گھروں اور ان کے مخصوص گھروں میں رہیں گی، فتح القدیر میں یہ ہے: "ان کے گرجا گھروں سے مراد ان کے قدیم گرجا گھر ہیں جن پر ان کو باقی رکھا گیا ہے" اور حضرت عمرؓ نے شام کے عیسائیوں سے جو معاہدہ کیا تھا اس میں ہے: "بسم اللہ الرحمن الرحیم" یہ شام کے عیسائیوں کی جانب سے امیر المومنین حضرت عمرؓ کے لئے تحریر ہے، جب آپ لوگ ہمارے پاس آئے تو ہم نے آپ سے امان مانگی یہاں تک کہ انہوں نے کہا اور ہم نے آپ لوگوں سے اپنے اوپر یہ شرط لگائی کہ کوئی صلیب اور کتاب (یعنی اپنی دینی کتابوں میں سے) مسلمانوں کے کسی بھی راستہ یا بازار میں ظاہر نہیں کریں گے، اور اپنے گرجا گھروں میں صلیب ظاہر نہیں کریں گے الخ۔ اور ان کے قول "اپنے گرجا گھروں میں" سے مراد گرجا گھر کے باہر ہے جس کو مسلمان دیکھے، ابن القیم فرماتے ہیں:

ان کو اپنے گرجا گھروں کے دروازوں اور دیواروں کی باہری جانب صلیب بنانے کی قدرت نہیں دی جائے گی اور اگر وہ لوگ کلیسا کے اندرونی حصہ میں (صلیبوں کا) نقش بنائیں تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔

میمون بن مہران سے روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیز

(۱) ابن عابدین ۵/ ۱۳۳، تکملہ فتح القدیر لقاضی زادہ ۸/ ۲۸۴، ۲۸۶، شرح العنایہ بہامشہ ۸/ ۲۸۷، المغنی ۵/ ۲۷۶، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۳، کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۳۳۔

نے (حکم) لکھا کہ شام کے عیسائیوں کو ناقوس بجانے اور گرجا گھروں کے اوپر صلیب بلند کرنے سے روکا جائے اور ان میں سے ایسا کرنے والے پر جس شخص کو قدرت ہوجائے تو اس کا چھینا ہوا مال پانے والے کا ہوگا(۱)۔

اسی طرح اگر وہ اس کو اپنے گھروں اور مخصوص مقامات پر بنائیں تو ان کو نہیں روکا جائے گا(۲)۔

اور ان کو صلیب پہننے اور گلوں یا ہاتھوں میں لٹکانے سے منع کیا جائے گا، اور اس اظہار سے ان کا معاہدہ نہیں ٹوٹے گا، لیکن ان میں سے جو ایسا کرے گا اس کی تادیب کی جائے گی(۳)۔

اور تہواروں کے موسم میں خاص طور پر ان پر نظر رکھی جائے گی، اس لئے کہ کبھی وہ صلیب ظاہر کرنے کی کوشش کریں گے تو ان کو اس سے روکا جائے گا، اس لئے کہ حضرت عمر والے معاہدہ میں مسلمانوں کے بازاروں میں اس کے ظاہر نہ کرنے کی شرط ہے۔

اور ان میں ایسا کرنے والے کی تادیب کی جائے گی۔

اور جس صلیب کو ظاہر کر رہے تھے اس کو توڑ دیا جائے گا اور اس کے توڑنے والے پر کچھ نہیں ہوگا(۴)۔

(۱) اصل (کتاب) میں (بجائے: فإن سلبه) (اس کا چھینا ہوا مال) فإن سكنه (اگر اس میں رہے) ہے اور درست وہی ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

(۲) الطحطاوی علی الدر المختار ۱۹۶/۲، فتح القدیر ۳۰۰/۵، احکام اہل الذمہ لابن القیم رص ۱۹ے، ۲۱ے۔

(۳) کشاف القناع ۱۲۹/۳، ۱۳۳، ۱۴۴۔

(۴) جواہر الاکلیل ۲۶۸/۱، مواہب الجلیل، معہ التاج و الاکلیل ۳۸۵/۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲۰۴/۲۔

کمیٹی کی رائے ہے کہ حضرت عمرؓ کے معاہدہ کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اللہ تعالی کے قول: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" (اے ایمان والو! پورا کرو عہدوں کو) (سورہ مائدہ/۱) اور اللہ تعالی کے ارشاد: "وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ" (اور پورا کرو عہد اللہ کا جب آپس میں عہد کرو) (سورہ نحل/۹۱) کی تطبیق کرتے ہوئے ان معاہدوں کو نافذ کرنا چاہئے جو ان کی خود سپردگی کے وقت ان سے کئے گئے تھے۔

مالی معاملات میں صلیب:

۱۵ - کسی مسلمان کے لئے صلیب بیچنا یا اس کے بنانے پر مزدوری کرنا شرعاً صحیح نہیں ہے، اور اگر اس کام کے لئے مزدور رکھا جائے تو کاریگر مزدوری کا مستحق نہیں ہوگا اور ایسا محرمات کی بیع، اجارہ اور ان کے بنانے کے لئے مزدور رکھنے کی ممانعت کے بارے میں عام شرعی قاعدہ کے بموجب ہے(۱)۔

قلیوبی فرماتے ہیں: تصویروں اور صلیبوں کا بیچنا جائز نہیں ہے اگر چہ وہ سونے یا چاندی یا حلوے کی بنی ہوئی ہوں(۲)۔

اور ایسے شخص سے لکڑی بیچنا جائز نہیں ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ وہ اس سے صلیب بنائے گا(۳)۔

ابن تیمیہؒ سے ایسے درزی کے بارے میں پوچھا گیا جس نے عیسائیوں کے لئے ریشم کا ایسا کپڑا سیا جس میں سونے کی صلیب تھی تو کیا اس کے سینے پر اس کو گناہ ہوگا اور کیا اس کی اجرت حلال ہوگی یا نہیں؟ تو فرمایا: جب آدمی اللہ کی معصیت پر اعانت کرے تو گنہگار ہوگا، پھر فرمایا: صلیب کا اجرت یا بغیر اجرت کے بنانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ بتوں کا بیچنا اور بنانا جائز نہیں ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"(۴) (اللہ تعالی

(۱) الطحطاوی علی الدر المختار ۱۹۶/۲، فتح القدیر وحواشیہ ۴۱/۶، ۴۴، کشاف القناع ۱۵۶/۳، زاد المعاد ۳۴۵/۴ طبع مصطفی الحلبی۔

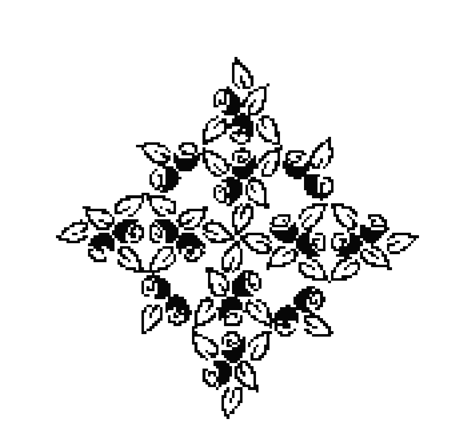
(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۱۵۸/۲، الفتاوی الہندیہ ۳۵۰/۴۔

(۳) منح الجلیل ۶۹۴/۲، شرح منتہی الارادات ۱۵۵/۲ طبع دار انصار السنہ بمصر، الحطاب ۲۵۴/۴۔

(۴) حدیث: "إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (فتح الباری ۴۲۴/۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۲۰۷/۳ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

نے شراب، مردار، خنزیر، اور بتوں کی بیع حرام کردی ہے)، اور یہ بھی ثابت ہے کہ " أن النبي ﷺ لعن المصورين"[۱] (آپ ﷺ نے تصویر بنانے والوں پر لعنت فرمائی ہے)۔

اور صلیب بنانے والا ملعون ہے، اس پر اللہ اور اس کے رسول نے لعنت فرمائی ہے، اور جو کسی عین حرام کا عوض لے جیسے شراب اٹھانے والے کی اجرت، صلیب بنانے والے کی اجرت، زنا کی اجرت وغیرہ تو اس کو صدقہ کردے، اور اس فعل حرام سے توبہ کرے اور عوض کا صدقہ کردینا اس کے فعل کا کفارہ ہوگا، اس لئے کہ اس عوض سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ خبیث عوض ہے، امام احمد نے شراب اٹھانے والے جیسوں کے بارے میں اس کی صراحت کی ہے اور اصحاب مالک وغیرہ نے بھی اس کی صراحت کی ہے[۲]۔



(۱) حدیث: "لعن المصورين" کی روایت بخاری (الفتح ۴/۳۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) مجموع الفتاویٰ الکبریٰ لابن تیمیہ ۲۲/۱۴۱۔

تصویر

تعریف:

۱ - لغت میں تصویر صورت سازی کو کہتے ہیں، اور کسی چیز کی صورت اس کی وہ خاص ہیئت ہے جس کے ذریعہ وہ دوسرے سے ممتاز ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے اسماء میں "المصور" بھی ہے، اور اس کے معنی ہیں: وہ ذات جس نے تمام موجودات کی صورت بنائی، ان کو مرتب کیا اور ہر ایک کو ان کے اختلاف اور کثرت کے باوجود اس کی خاص شکل اور منفرد ہیئت عطا فرمائی[۱]۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں چہرہ کو صورت کا نام دینا وارد ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهى النبي ﷺ أن تضرب الصورة، أو نهى عن الوسم في الوجه"[۲] (نبی ﷺ نے صورت پر مارنے یا چہرہ پر نشان لگانے سے منع فرمایا ہے) یعنی چہرہ پر مارنے سے اور جانور کے چہرہ پر نشان لگانے سے۔

اور تصویر کسی چیز کی صورت یعنی اس کی صفت بیان کرنے کو بھی کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "صورت لفلان الأمر" یعنی میں نے فلاں سے معاملہ کی صفت بیان کی۔

(۱) لسان العرب مادۂ "صور"۔

(۲) حدیث: "نهى أن تضرب الصورة....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/۶۷۰ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور مسلم (۳/۱۶۷۳ طبع الحلبی) نے بھی اس حدیث کی روایت کی ہے۔

اور تصویر کسی چیز کی اس صورت کے بنانے کو بھی کہتے ہیں جو شی کی تمثال ہو یعنی اس چیز کے مماثل ہو اور اس کی مخصوص ہیئت کو بیان کرے، خواہ صورت مجسمہ ہو یا غیر مجسمہ، یا جیسا کہ بعض فقہاء تعبیر کرتے ہیں کہ سایہ والی ہو یا سایہ والی نہ ہو۔

اور مجسم یا سایہ والی صورت سے مراد وہ ہے جو تین ابعاد (طول، عرض اور عمق) والی ہو یعنی دیکھنے میں ممیز ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا حجم اس طرح کا ہو کہ اعضاء میں ابھار ہو اور چھو کر ان کو ممیز کرنا ممکن ہو۔

غیر مجسم صورت یا بے سایہ صورت وہ ہے جو مسطح یا دو ابعاد (طول وعرض) والی ہو، اس کے اعضاء چھونے سے نہیں بلکہ صرف دیکھ کر ممیز ہوتے ہوں، اس لئے کہ وہ ابھرے ہوئے نہیں ہیں، مثلاً کاغذ یا کپڑے یا چکنی سطحوں پر بنی ہوئی تصویریں۔

فقہاء کی اصطلاح میں تصویر اور صورت کا وہی مفہوم ہے جو لغت میں ہے۔

اور کبھی صورت کو "تصویرۃ" بھی کہتے ہیں، اس کی جمع تصاویر ہے، اور اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث وارد ہوئی ہے: **"أميطي عنا قرامك هذا، فإنه لا تزال تصاويره تعرض في صلاتي"**(1) (اپنے اس پردہ کو ہم سے ہٹا دو، اس لئے کہ اس کی تصویریں برابر نماز میں میرے سامنے پڑتی ہیں)۔

تصویر کی قسمیں:

۲- ہم نے اوپر ٹھہری ہوئی اور پائیدار تصویروں کا جو ذکر کیا ہے ان کے علاوہ تصویر کبھی وقتی ہوتی ہے، جیسے آئینہ میں کسی چیز کی صورت اور پانی اور چمکدار سطحوں پر اس کی صورت، چنانچہ یہ صورت اسی وقت تک رہتی ہے جب تک وہ چیز سطح کے مقابل ہوتی ہے، اور اگر وہ چیز سامنے سے ہٹ جاتی ہے تو تصویر ختم ہوجاتی ہے۔

اور غیر دائمی تصویروں میں سے کسی چیز کا سایہ بھی ہے، ایک چیز کا سایہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ روشنی کے کسی سرچشمہ کے مقابل ہوتی ہے۔

اسی قبیل سے وہ تصویریں بھی ہیں جن کو بعض اسلامی ادوار میں لوگ استعمال کرتے تھے اور اس کو خیالی تصویریں یا سایہ کی خیالی تصویریں کہتے تھے(1)، وہ لوگ کاغذ کاٹ کر اشخاص کی صورتیں بناتے تھے اور انہیں چھوٹی لاٹھیوں سے باندھ کر چراغ کے سامنے انہیں حرکت دیتے تھے، ان کا سایہ کسی سفید اسکرین پر پڑتا تھا جس کے پیچھے تماشہ بیں کھڑے ہوتے تھے اور درحقیقت وہ چیز دیکھتے تھے جو تصویر کی تصویر ہوتی تھی۔

اور غیر دائمی تصویروں میں ٹیلی ویژن کی تصاویر بھی ہیں، اس لئے کہ وہ اس وقت تک رہتی ہیں جب تک ریل حرکت میں رہے اور جب ریل رک جاتی ہے تو تصویر ختم ہوجاتی ہے۔

۳- پھر تصویر کبھی تو کسی زندہ عاقل ذی روح کی ہوتی ہے مثلاً انسان کی تصویر یا غیر عاقل کی ہوتی ہے جیسے پرندہ یا شیر کی تصویر یا کسی غیر حیوان زندہ چیز کی ہوتی ہے، جیسے درختوں، پھولوں اور گھاس پھوس کی تصویر یا جمادات کی ہوتی ہے، جیسے سورج، چاند، ستاروں اور پہاڑوں کی تصویر یا انسانی مصنوعات کی تصویریں جیسے گھر، گاڑی، مینار یا کشتی کی تصویر۔

---

(1) حدیث: "أميطي عنا قرامك هذا ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(1) دیکھئے فقرہ نمبر ۴۸۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تماثیل:

۴- تماثیل" تمثال"(تاء کے زیر کے ساتھ) کی جمع ہے اور کسی چیز کی تمثال دوسری چیز میں اس کی تصویر کو کہتے ہیں، یہ مماثلت سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے: دو چیزوں کے درمیان مساوات، اور تمثیل کے معنی تصویر کے ہیں، کہا جاتا ہے: "مثّل له الشيء" جب کوئی کسی کے لئے کسی چیز کی ایسی تصویر کشی کر دے گویا وہ اس کو دیکھ رہا ہو، اور "مثلت له كذا" جب تم کسی کے لئے اس کے جیسے کی تصویر کشی تحریر وغیرہ سے کرو، حدیث میں ہے: "أشد الناس عذابا ممثل من الممثلين"(۱) (عذاب میں سب سے زیادہ بڑھا ہوا وہ ہوگا جو مجسمہ (تصویر) بنانے والوں میں سے ہو)، اور ہر چیز کا سایہ اس کی تمثال ہے(۲)۔

(۱) حدیث: "أشد الناس عذاباً ممثل من الممثلين" کی روایت احمد (۱/ ۴۰۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور احمد شاکر نے مسند پر اپنی تعلیق میں اس کو صحیح قرار دیا ہے (۵/ ۳۳۲ طبع المعارف)۔

(۲) لسان العرب مادہ "مثل"۔

یہ تو اصل لغت میں ہے جہاں تک دور حاضر کے استعمال کا تعلق ہے تو لفظ تمثال کا استعمال عرف عام میں کسی انسان یا مادی حیوان یا خیالی حیوان کی مصنوعی تصویر کے لئے ہوتا ہے۔ نباتات یا جمادات کی تصویروں کے لئے اس کا استعمال نہیں ہوتا ہے اور یہ شرط بھی ہے کہ تصویر مجسم ہو، لہذا امثال کے طور پر مصنوعی نباتات اور عمارتوں کی تصویروں کو یہ نہیں کہیں گے کہ یہ تماثیل ہیں، اسی طرح انسان یا حیوان کی صورت اگر مسطح ہو تو اسے تمثال نہیں کہیں گے۔

اور اس بات کو واضح کرنے والی چیز کہ لفظ "تمثال" کی اصلی لغوی وضع موجودہ استعمال کے مخالف ہے حضرت عائشہؓ کا یہ قول ہے: "كان لنا ستر فيه تمثال طائر" (ہمارے پاس ایک پردہ تھا جس میں ایک پرندہ کی تمثال (تصویر) تھی)، اسی طرح ان کا قول: "سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل" میں نے اپنے ایک روشندان کو ایسے پردہ سے بند کیا جس میں تماثیل (تصاویر) تھیں) اور پردہ مسطح ہوتا ہے نہ کہ مجسم۔

لہذا تمثال اور صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ کسی چیز کی صورت سے مراد کبھی وہی چیز لی جاتی ہے اور کبھی دوسری کوئی ایسی چیز مراد لی جاتی ہے جو اصل کی ہیئت کی حکایت کرے، اور تمثال اس صورت کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی حکایت کرے اور اس کے مماثل ہو اور کسی چیز کی خود اپنی صورت کو اس کی تمثال نہیں کہا جائے گا۔

۵- صحیح بخاری کی حدیث: "إن المسيح الدجال يأتي ومعه تمثال الجنة والنار"(۱) (مسیح دجال اس حال میں آئے گا کہ اس کے ساتھ جنت و دوزخ دونوں کی تمثال ہوگی) سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تمثال لغت میں جمادات کی صورتوں کے لئے بھی مستعمل ہے، جہاں تک فقہاء کے "عرف" کا تعلق ہے تو ان کے کلام کے استقراء سے واضح ہوتا ہے کہ اکثر فقہاء "صورت" اور "تمثال" کے الفاظ کے استعمال میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں، البتہ بعض نے تمثال کو ذی روح کی صورت کے لئے یعنی انسان یا حیوان کی صورت کے لئے مخصوص کرلیا ہے، خواہ وہ مجسم ہو، یا مسطح غیر ذی روح مثلاً سورج یا چاند، یا گھر کی تصویر، رہی صورت تو وہ اس سے عام ہے، "ابن عابدین نے "المغرب" کے حوالہ سے اسی کو نقل کیا ہے(۲)۔

یہاں پر بحث فقہاء کی اغلب اصطلاح سے ہے، اور اغلب اصطلاح یہی ہے کہ شی کی حکایت کرنے والی صورت اور تمثال دونوں ایک معنی میں ہیں۔

= اور بسا اوقات مجموعہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ تماثیل صفت میں تھیں اور مجسم کھلونوں کی شکل میں تھیں اور کپڑوں میں کڑھے ہوئے نشان نہیں تھے۔

(۱) حدیث: "يجيء معه تمثال الجنة و النار" کی روایت بخاری (۴/ ۱۶۳ طبع محمد صبیح) نے کی ہے اور ایک روایت میں "بمثال" ہے۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۵ طبع بولاق، المغرب رص ۴۲۲۔

ب- رسم

۶- رسم لغت میں کسی چیز کے اثر کو کہتے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اثر کے بقیہ کو کہتے ہیں، اور کسی چیز کا اثر کبھی کبھی ہیئت میں اس کے ہم شکل ہوتا ہے، یہیں سے انہوں نے ''روسم'' نام دیا، یہ وہ لکڑی ہوتی ہے جس میں نقوش ہوتے ہیں اور اس کے ذریعہ ان اشیاء پر مہر لگائی جاتی ہے جن کے پوشیدہ رکھنے کا ارادہ ہوتا ہے تاکہ وہ استعمال نہ کی جائیں اور ابن سیدہ کہتے ہیں کہ ''روسم'' مہر کو کہتے ہیں اور اسی سے ''مرسوم'' (لکھا ہوا) ہے، اس لئے کہ اس پر کسی مہر کے ذریعہ مہر لگادی جاتی ہے [۱]۔

اور رسم موجودہ استعمال میں مسطح صورت یا مسطح تصویر کو کہتے ہیں جبکہ اس کو ہاتھ سے بنایا گیا ہو اور فوٹوگرافی والی تصویر کو رسم نہیں کہیں گے بلکہ کہا جاتا ہے: ''رسمت داراً أو إنساناً أو شجرة'' (میں نے گھر، انسان یا درخت کی تصویر بنائی)۔

ج- تزویق، نقش، وشی اور رقم (آراستہ کرنا، نقش و نگار بنانا، نشانات لگانا):

۷- یہ چاروں کلمات قریب قریب ایک معنی میں ہیں یعنی کسی مسطح یا غیر مسطح چیز میں تحسینی شکلوں کا اضافہ کرکے اس کو خوبصورت بنادینا، خواہ یہ ہندسہ کی شکلیں ہوں یا نقش و نگار ہوں، تصاویر ہوں یا کوئی اور چیز۔ صاحب ''اللسان'' کہتے ہیں: ثوب منمنم یعنی منقش کپڑا، اور کہتے ہیں: نقش کے معنی ہیں: نمنمہ۔ لہذا یہ سب چیزیں صورتوں سے بھی ہوسکتی ہیں اور دوسری چیزوں سے بھی۔

د- نحت (تراشنا):

۸- نحت کے معنی ہیں: کسی سخت چیز جیسے پتھر یا لکڑی کے ٹکڑے کو کسی تیز چیز جیسے چھینی یا چھری سے کاٹتے رہنا یہاں تک کہ اس کا باقی رہنے والا حصہ مطلوبہ شکل پر باقی رہے تو اگر باقی رہنے والی چیز دوسری چیز کے مثل ہوئی تو وہ تمثال یا صورت ہوگی ورنہ نہ ہوگی۔

اس بحث کی ترتیب:

۹- یہ بحث مندرجہ ذیل احکام پر مشتمل ہوگی:

اول: انسانی صورت سے تعلق رکھنے والے احکام۔

دوم: تصویر یعنی صورتیں بنانے کے احکام۔

سوم: صورتیں رکھنے یعنی انہیں حاصل کرنے اور استعمال کرنے کے احکام۔

چہارم: تعامل اور تعارف کے اعتبار سے صورتوں کے احکام۔

پہلی قسم: انسانی صورت سے تعلق رکھنے والے احکام:

۱۰- انسان کو چاہئے کہ اپنی باطنی صورت کی تکمیل پر توجہ دینے کے ساتھ اپنی ظاہری صورت کو خوبصورت بنانے کا بھی اہتمام رکھے، اور اللہ تعالی کا اس بات پر شکر ادا کرکے اس کا حق ادا کرے کہ اس نے اس کی شکل اچھی بنائی۔

اور باطنی صورت پر توجہ ایمان لاکر، گناہوں سے پاک ہوکر، اللہ کا شکر ادا کرکے اور پسندیدہ اخلاق سے آراستہ ہوکر ہوگی۔

اور ظاہری صورت پر توجہ وضو، غسل، صفائی ستھرائی کرکے، میل کچیل کا ازالہ کرکے اور جائز زیب و زینت اختیار کرکے یعنی بال نیز اچھے ملبوسات وغیرہ کا اہتمام کرکے ہوگی۔

دیکھئے: ''زینت'' کی اصطلاح۔

۱۱- انسان کے لئے اپنے اعضاء میں سے کسی عضو کو تلف کرکے یا جس وضع پر اللہ نے اس کو بنایا ہے اس سے نکال کر اپنے جسم کو بدشکل

(۱) لسان العرب مادۂ ''رسم''۔

بنانا جائز نہیں ہے، اسی طرح دوسرے کے ساتھ ایسا کرنا بھی اس کے لئے حلال نہیں ہے الا یہ کہ جہاں اللہ نے اس کو اجازت دی ہو: "نهى النبي ﷺ عن النهبى و المثلة"(۱) (نبی کریم ﷺ نے لوٹنے اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

دیکھئے: "مثلہ" کی اصطلاح۔

اسی طرح اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ ایسا لباس پہن کر اپنے کو بدشکل بنائے جس سے لوگ اس سے بدکیں اور وہ مروج لباس سے باہر ہوجائے، دیکھئے: "ألبسہ" کی اصطلاح۔

اور اسی قبیل سے یہ حدیث بھی ہے: "نهى أن يمشي الرجل في نعل واحدة"(۲) (نبی ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی ایک ہی جوتے میں چلے) یعنی ایک پیر میں جوتا ہو اور دوسرے میں نہ ہو اور مسلمانوں کے لئے خوشبو اور عطر لگانے کو اور عورت کے لئے اس کی مخصوص زینت کو شروع کیا گیا ہے۔

اور "اکتحال" (سرمہ لگانا) "اختضاب" (خضاب لگانا) اور "حلی" (زیور) کے مباحث دیکھے جائیں۔

۱۲ - جہاں تک باطنی زینت کا تعلق ہے تو "ابن القیم" فرماتے ہیں: "باطنی جمال ہی بندے کی ذات میں اللہ تعالی کی نگاہ کا مرکز اور جائے محبت ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: "إن الله لا ينظر إلى صوركم و أموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم و أعمالكم"(۳) (اللہ تعالی تمہاری صورتوں اور اموال نہیں دیکھتا بلکہ وہ تمہارے قلوب اور اعمال دیکھتا ہے)، اور یہی باطنی جمال ظاہری صورت کو بھی مزین کردیتا ہے اگر چہ ظاہری صورت جمال والی نہ ہو، چنانچہ جس حد تک صاحب صورت کی روح کسب فیض کرتی ہے اسی کے بقدر اس کو خوبصورتی، رعب اور شیرینی کا لباس عطا ہوتا ہے، کیونکہ مؤمن کو اس کے ایمان ہی کے مطابق رعب اور حلاوت عطاء کی جاتی ہے، لہذا جو اس کو دیکھتا ہے وہ اس سے مرعوب ہوجاتا ہے اور جو اس سے گھلتا ملتا ہے وہ اس سے محبت کرنے لگتا ہے، یہ آنکھوں کا مشاہدہ ہے، اس لئے کہ تم نیک آدمی کو باعتبار صورت لوگوں میں سب سے خوش اخلاق پاؤگے اگر چہ وہ خوبصورت نہ ہو، خاص طور سے اس وقت جبکہ اس کو رات کی نماز کا بھی کچھ حصہ مل گیا ہو، اس لئے کہ رات کی نماز چہرہ کو روشن کردیتی ہے۔

فرماتے ہیں: رہا ظاہری جمال تو وہ ایسی زینت ہے جس سے اللہ نے کچھ صورتوں کو چھوڑ کر کچھ کو مخصوص فرمایا ہے اور وہ خلق میں زیادتی سے متعلق ہے جس کے بارے میں اللہ تعالی فرماتا ہے: "يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَايَشَاءُ"(۱) (وہ پیدائش میں جو چاہے زیادہ کردیتا ہے) مفسرین کہتے ہیں: اس سے مراد اچھی آواز اور حسین صورت ہے، دلوں میں اس سے طبعی محبت ہوتی ہے جیسے کہ ان کو پسند کرنا ان کی فطرت میں ہوتا ہے۔

ابن القیم فرماتے ہیں: جمال ظاہر اور جمال باطن دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالی کی ایسی نعمت ہیں جو تقوی اور پرہیزگاری کے ذریعہ بندہ پر شکر واجب کرتی ہیں اور ان سے اس کی خوبصورتی دوچند ہوجاتی ہے۔

اور اگر اپنی خوبصورتی کو اللہ کی نافرمانی میں استعمال کرے تو اللہ اس کے محاسن کو عیب اور برائی سے بدل دیتا ہے، نبی کریم ﷺ ظاہری جمال کا حوالہ دے کر لوگوں کو باطنی جمال کی دعوت

---

(۱) حدیث: "نهى النبي عن النهبى والمثلة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/۱۱۹ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن یزید انصاریؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى أن يمشي الرجل في نعل واحدة" کی روایت مسلم (۳/۱۶۶۱ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم....." کی روایت مسلم (۴/۱۹۸۷ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) سورۂ فاطر/۱۔

دیتے تھے، حضرت جریر بن عبد اللہ بجلیؓ فرماتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے مجھ سے فرمایا: "أنت امروء حسّن الله خلقك، فحسّن خلقك" [۱] (تم ایسے شخص ہو جس کی شکل اللہ نے خوبصورت بنائی ہے، لہذا تم اپنے اخلاق کو بھی خوبصورت بناؤ)، اور نبی کریم ﷺ تمام مخلوقات میں سب سے زیادہ خوبصورت اور چہرہ کے اعتبار سے سب سے زیادہ حسین تھے۔

حضرت براء بن عازب سے پوچھا گیا: "أكان وجه النبي ﷺ مثل السيف؟ فقال: لا، بل مثل القمر" [۲] (کیا نبی کریم ﷺ کا چہرہ تلوار کی طرح تھا؟ فرمایا: نہیں بلکہ چاند کی طرح تھا)۔

اور نبی کریم ﷺ اس کو پسند فرماتے تھے کہ آپ ﷺ کے پاس بھیجا جانے والا قاصد خوب رو اور اچھے نام والا ہو، چنانچہ آپ ﷺ فرمایا کرتے تھے: "إذا أبردتم إليّ بريدا فاجعلوه حسن الوجه حسن الاسم" [۳] (جب تم میرے پاس قاصد بھیجو تو خوبصورت چہرہ اور خوبصورت نام والے کو قاصد بناؤ)، اور اللہ تعالی اپنے اعزاز کے گھر میں مومن بندوں کو حسن صورت سے نوازے گا جیسا کہ حدیث میں ہے: "أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر، والذين على آثرهم كأشد كوكب إضاءة، قلوبهم على قلب رجل واحد، يسبّحون

(۱) حدیث: "أنت امرؤ حسّن الله خَلْقَكَ فحسّن خُلُقَكَ" کی روایت الخرائطی نے نیز ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں کی ہے اور عراقی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۲/ ۵۵۲ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "سئل أكان وجه النبي ﷺ مثل السيف؟ فقال......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۵۶۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أبردتم إليّ بريدا......" کی روایت بزار نے بروایت حضرت بریدہؓ کی ہے اور سیوطی نے ہیثمی سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (اللآلی ۱/ ۱۱۲ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

الله بكرة و عشية، صورهم على صورة القمر ليلة البدر" [۱] (جنت میں داخل ہونے والی پہلی جماعت چودھویں رات کے چاند کی صورت میں ہوگی، اور جو ان کے بعد میں ہوں گے وہ بہت زیادہ چمکدار ستارے کی طرح ہوں گے، ان کے دل ایک آدمی کے دل پر ہوں گے (یعنی ان میں بے پناہ محبت ہوگی) صبح و شام اللہ کی تسبیح کریں گے، ان کی صورتیں چودھویں رات کے چاند کی طرح ہوں گی)۔

دوسری قسم: تصویر (صورتیں بنانے) کا حکم:

الف۔ بنائی ہوئی چیز کی شکل خوبصورت بنانا:

۱۳ - کاریگر کے لئے مستحسن ہے کہ جب کوئی چیز بنائے تو اس کی شکل خوبصورت بنائے، اس لئے کہ یہ عمل کی مضبوطی اور عمدگی سے متعلق چیز ہے اور یہ کہ اللہ تعالی نے اپنی مدح خود کی ہے: "ذٰلِكَ عٰلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ" [۲] (وہی جاننے والا ہے ہر پوشیدہ اور ظاہر کا، زبردست ہے، رحیم ہے، وہی جس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسان کی پیدائش گارے سے شروع کی)۔ اور فرمایا: "خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ" [۳] (اسی نے آسمانوں اور زمین کو ٹھیک ٹھیک پیدا کیا اور تمہارا نقشہ بنایا، سو تمہارا کیسا اچھا نقشہ بنایا، اور اسی کی طرف سب کی واپسی ہے)، اور حدیث میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "إن الله يحب إذا عمل

(۱) روضۃ المحبین ونزہۃ المشتاقین لابن القیم رص ۷ ۳ اور حدیث: "أول زمرة تلج الجنة......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۱۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ سجدہ/ ۷۔

(۳) سورۂ زمر/ ۵۔

أحدكم عملا أن يتقنه"(۱) (اللہ تعالی اس کو پسند کرتا ہے کہ تم میں سے جب کوئی شخص کوئی کام کرے تو اسے اچھی طرح کرے)، اور فرمایا: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة...... الحديث"(۲) (اللہ تعالی نے ہر کام کو بہتر طور پر انجام دینے کو فرض قرار دیا ہے، لہذا جب قتل کرو تو اچھے انداز میں قتل کرو اور جب ذبح کرو تو اچھے انداز میں ذبح کرو)۔

ب- بنائی ہوئی چیزوں کی تصویر:

۱۴ - ان أشیاء کی تصویر بنانے میں بالا تفاق کوئی حرج نہیں ہے جن کو انسان بناتا ہے جیسے گھر، گاڑی، کشتی اور مسجد وغیرہ کی تصویر، اس لئے کہ انسان کے لئے ان چیزوں کا بنانا جائز ہے، تو اسی طرح ان کی تصویر بنانا بھی جائز ہے۔

ج - اللہ تعالی کی بنائی ہوئی جمادات کی تصویریں بنانا:

۱۵ - اہل علم کے درمیان سوائے شاذ و نادر کے، کسی اختلاف کے بغیر ان جمادات کی (ان کی خلقت کے مطابق) تصویر بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے جن کو اللہ تعالی نے پیدا فرمایا ہے جیسے پہاڑوں، وادیوں اور سمندروں کی تصویر بنانا اور سورج، چاند، آسمان اور ستاروں کی تصویر بنانا، البتہ ان چیزوں میں سے کسی کی تصویر بنانے کے جواز کا اس صورت سے کوئی تعلق نہیں ہوگا جب یہ معلوم ہو کہ جس

(۱) حدیث: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه" کی روایت ابو یعلی نے کی ہے جیسا کہ المجمع (۴/ ۹۸ طبع القدسی) میں بروایت حضرت عائشہ ہے، ہیثمی کہتے ہیں: اس میں مصعب ابن ثابت ہیں، ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے اور ایک جماعت نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

شخص کے لئے تصویر بنائی جارہی ہے وہ بجائے اللہ کے اس تصویر کی عبادت کرتا ہے جیسے سورج اور ستاروں کے پجاری، ابن عابدین نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس مسئلہ کے حکم کے لئے نیز اس بات کے لئے کہ یہ ممنوع تصویر میں داخل نہیں ہے، اس سے متصل آنے والے مسئلہ اور اس کے بعد میں آنے والے (دلائل) سے استدلال کیا جاتا ہے۔

"فتح الباری" میں ابن حجر نے ابو محمد جوینی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سورج اور چاند کی تصویر کی ممانعت کا ایک قول نقل کیا ہے، اس لئے کہ کچھ کفار بجائے اللہ کے ان دونوں کی عبادت کرتے ہیں۔

لہذا اسی وجہ سے ان کی تصویر بنانا ممنوع ہوگا، اور ابن حجر نے نبی کریم ﷺ کے ارشاد: "الذين يضاهون بخلق الله"(۱) (جو لوگ اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں) کے عموم سے اس کی توجیہ کی ہے۔

نیز حدیث قدسی میں آپ ﷺ کے اس ارشاد سے بھی: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي"(۲) (اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میرے بنانے کی طرح بنانے لگے)، اس لئے کہ اس میں وہ بھی شامل ہے جس میں روح ہو اور وہ بھی جس میں روح نہ ہو لیکن یہ حدیث مؤول ہے اور ذی روح کے لئے خاص ہے جیسا کہ آرہا ہے(۳)۔

(۱) حدیث: "الذين يضاهون بخلق الله" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۸ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ)، اور مسلم (۳/ ۱۶۷۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۵، حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۷۴ طبع عیسی

د-نباتات اور درختوں کی تصویر بنانا:

۱۶ - جمہور فقہاء کے نزدیک گھاس، درختوں، پھلوں اور تمام نباتاتی مخلوقات کی تصویر بنانے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ پھل دار ہوں یا نہ ہوں اور یہ تصویروں کی اس شکل میں داخل نہیں جس سے روکا گیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے، سوائے حضرت مجاہد سے منقول اس روایت کے کہ ان کی رائے پھل دار درختوں کی تصویر بنانے کی حرمت کی ہے، بغیر پھل والے درختوں کی نہیں، قاضی عیاض کہتے ہیں: یہ بات مجاہد کے علاوہ کسی نے نہیں کہی ہے، ابن حجر کہتے ہیں: میرا خیال ہے کہ مجاہد نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سنی ہوگی، اس لئے کہ اس میں ہے: "**فليخلقوا ذرة ،وليخلقوا شعيرة**" (تو وہ ایک ذرہ پیدا کریں(۱)، اور وہ ایک جو پیدا کریں)(۲)، اس لئے کہ ذرہ کے ذکر سے ذی روح کی طرف اشارہ ہے اور جو کے ذکر سے کھائی جانے والی نباتات کی طرف اشارہ ہے اور جس میں نہ روح ہو اور نہ پھل آتے ہوں اس کی طرف اشارہ نہیں ہوا(۳)۔

نباتات اور درختوں کی تصویر کی کراہت امام احمد کے یہاں بھی ایک قول ہے اور مذہب (مختار) اس کے خلاف ہے(۱)۔

جمہور کا استدلال اس بات سے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**من صور صورة في الدنيا كلف أن ينفخ فيها الروح، و ليس بنافخ**"(۲) (جو دنیا میں کوئی صورت بنائے گا اس کو اس میں روح ڈالنے کا مکلف بنایا جائے گا اور وہ روح نہیں پھونک پائے گا)۔

چنانچہ ممانعت ذی روح کے لئے مخصوص کردی گئی اور درخت اس میں سے نہیں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ انہوں نے مصوِّر کو تصویر بنانے سے منع فرمایا پھر اس سے کہا: اگر تم کو بنانا ہی ہے تو درخت اور غیر ذی روح کی تصویر بناؤ، طحطاوی کہتے ہیں: اور اس لئے بھی کہ جب سر کاٹ دینے کے بعد حیوان کی تصویر مباح ہے، اس لئے کہ سر کے بغیر وہ زندہ نہیں رہتا تو اس سے غیر ذی روح کی تصویر کی اصلاً اباحت معلوم ہوئی(۳)، بلکہ حضرت عائشہؓ کی بعض روایات حدیث میں ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "**مُرْ برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة**"(۴) (تمثال (تصویر) کے سر کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے کاٹ دیا جائے، یہاں تک کہ درخت کی ہیئت میں ہو جائے)، تو یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ اصل میں درخت کی تصویر سے ممانعت متعلق نہیں ہوتی۔

= الحلبی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر للدردیر المالکی ۲/ ۳۳۸ طبع عیسی الحلبی، فتح الباری ۱۰/ ۳۹۴ طبع السلفیہ)۔

(۱) حدیث میں "ذرہ" سے مراد چھوٹی چیونٹی ہے، جیسا کہ "المصباح المنیر" میں ہے۔

(۲) حدیث: "فليخلقوا ذرة، وليخلقوا شعيرة" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حضرت مجاہد سے منقول اثر کی روایت ابن ابی شیبہ نے اپنی "مصنف" (طبع الہند، ممبئی الدار السلفیہ ۱۳۹۹ھ) ۸/ ۵۰۷ میں کی ہے اور ان سے بہتوں نے نقل کیا ہے مثلاً دیکھئے: فتح الباری ۱۰/ ۳۹۵ (کتاب اللباس ب ۹۷)، نیز دیکھئے: الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۷۳، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۷، ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، شرح الإقناع للشیخ منصور البہوتی الریاض مکتبۃ النصر الحدیثہ ۱/ ۲۸۰، شرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸۔

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۱۴۔

(۲) حدیث: "من صور صورة في الدنيا......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۳۹۴، ۳۹۵، الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۷۴۔

(۴) حدیث: "مر برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة" کی روایت ابو داؤد (۴/ ۳۸۸، تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۱۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ تو وہ ہے جو فقہاء اس بات کے استدلال میں بیان کرتے ہیں کہ درخت، نبات اور غیر ذی روح کی تصویر بنانا حرام نہیں ہے۔

اور مسند احمد میں حضرت علیؓ کی حدیث ہے کہ حضرت جبرئیل نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "إنها ثلاث، لن يلج عليك ملك مادام فيها واحد منها: كلب، أو جنابة، أو صورة روح"[1] (وہ تین چیزیں ہیں، جب تک ان میں سے ایک بھی ہوگی آپ ﷺ کے پاس کوئی فرشتہ داخل نہیں ہوگا: کتا، جنابت، جاندار کی تصویر)۔

ھ-حیوان یا انسان کی تصویر بنانا:

۱۷- تصویر کی اس نوع میں فقہاء کے درمیان اختلاف اور تفصیل ہے جو اگلی سطروں میں واضح ہوگی، اور جو لوگ تصویر کو مطلقاً حرام کہتے ہیں ان کے قول کا تعلق پہلے بیان کردہ انواع کے بجائے خاص طور پر اسی قسم سے ہے۔

تصویر سابقہ مذاہب میں:

۱۸- حضرت سلیمان علیہ السلام کے حق میں اور جنوں کے ان کے مطیع ہونے کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: "يَعْمَلُونَ لَهُ مَايَشَآءُ مِنْ مَّحَارِيبَ وَ تَمَاثِيلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ"[2] (سلیمان کے لئے وہ وہ چیزیں بنا دیتے جو انہیں بنوانا منظور ہوتیں مثلاً محرابیں، مجسمے اور لگن جیسے حوض) کے متعلق حضرت مجاہد کہتے ہیں: وہ تانبے کی کچھ تصویریں تھیں، اس کی روایت طبری نے کی ہے، اور حضرت قتادہ کہتے ہیں: وہ شیشہ اور لکڑی کی ہوتی تھیں، اس کی روایت عبد الرزاق نے کی ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: یہ ان کی شریعت میں جائز تھا، وہ اپنے انبیاء وصالحین کی ان کی عبادت کی ہیئت میں شکلیں بناتے تھے تاکہ وہ بھی ان کی طرح عبادت کریں، ابو العالیہ کہتے ہیں: یہ ان کی شریعت میں حرام نہیں تھا، جصاص نے بھی اسی طرح کی بات کہی ہے۔

ابن حجر کہتے ہیں: لیکن صحیحین میں ثابت ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نے نبی کریم ﷺ سے ایک گرجا کا تذکرہ کیا، جو انہوں نے سرزمین حبشہ میں دیکھا تھا، اور اس کی خوبصورتی اور تصویروں کا ذکر کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "أولئك قوم كانوا إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجدا، وصوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله"[1] (اس قوم کا جب نیک آدمی مرجاتا تھا تو وہ اس کی قبر پر مسجد بناتے تھے اور اس میں یہ تصویریں بناتے تھے، وہ اللہ کے نزدیک بدترین خلائق ہیں) فرماتے ہیں: اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگر ان کی شریعت میں یہ جائز ہوتا تو جس نے یہ کیا تھا اس پر آپ ﷺ نے بدترین خلائق ہونے کا اطلاق نہ کیا ہوتا، (ابن حجر نے) اسی طرح فرمایا ہے، لیکن آیت سے موافقت کے لئے اظہر یہ ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی مذمت قبروں پر مسجدیں بنانے اور مسجدوں میں تصویریں بنانے کی وجہ سے کی تھی نہ کہ مطلق تصویر بنانے پر، واللہ اعلم (۲)۔

---

(۱) حدیث: "إنها ثلاث، لن يلج عليك ملك مادام فيها ....." کی روایت احمد (۱/۸۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی سند میں جہالت ہے (المیزان للذہبی ۴/۴۲۸ طبع الحلبی)۔

(۲) سورۂ سبا/۱۳۔

(۱) حدیث: "أولئك قوم كانوا إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) فتح الباری ۱۰/۳۸۲ (کتاب اللباس ب ۸۸)، احکام القرآن للجصاص ۳/۳۷۲ شائع کردہ نظارۃ الاوقاف قسطنطنیہ ۱۳۳۸ھ تفسیر سورۂ سبا۔

اسلامی شریعت میں انسان یا حیوان کی تصویر بنانا:

۱۹ - ذی روح اشیاء جیسے کہ انسان یا حیوان کی تصویر بنانے کے حکم کے بارے میں علماء کے تین اقوال ہیں:

۲۰ - پہلا قول: یہ ہے کہ یہ حرام نہیں ہے، اور اس میں حرام صرف یہی ہے کہ ایسا بت بنایا جائے جس کی بجائے اللہ تعالیٰ کے عبادت کی جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَالَ أَتَعْبُدُوْنَ مَا تَنْحِتُوْنَ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ"(۱) ((ابراہیم) نے کہا: کیا تم ان چیزوں کی پرستش کرتے ہو جنہیں خود ہی تراشتے ہو حالانکہ تم کو اور جو کچھ تم بنائے ہو سب کو اللہ ہی نے پیدا کیا ہے)، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله و رسوله حرم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام"(۲) (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی بیع حرام کردی ہے)۔

اور قائلین اباحت نے حضرت سلیمان کے حق میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "يَعْمَلُوْنَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَّحَارِيْبَ وَ تَمَاثِيْلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ"(۳) (سلیمان کے لئے وہ چیزیں بنادیتے جو انہیں بنوانا منظور ہوتیں، مثلاً بڑی عمارتیں اور مجسمے اور لگن جیسے حوض)، یہ لوگ کہتے ہیں: ہم سے پہلے کے لوگوں کی شریعت ہماری بھی شریعت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ"(۴) (یہی لوگ ہیں جن کو اللہ نے ہدایت کی تھی، سو آپ بھی ان کے طریقے پر چلئے)۔

اور ان حضرات نے مصورین کے بارے میں نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے بھی استدلال کیا ہے: "الذين يضاهون بخلق الله"(۱)، اور بعض روایات میں ہے: "الذين يشبهون بخلق الله"، اور حدیث قدسی میں وارد نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے بھی: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي فليخلقوا حبة، أو ليخلقوا ذرة"(۲) (اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میری طرح بنانے لگے تو وہ ایک دانہ ہی بنائیں اور ایک ذرہ ہی پیدا کریں)۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ حدیث اپنے ظاہر پر ہوتی تو درخت پہاڑ، سورج اور چاند کی تصویر بنانے کی حرمت کا تقاضا کرتی، حالانکہ ان چیزوں کی تصویر بنانا بالاتفاق حرام نہیں ہے، لہذا اس حدیث کو اس شخص پر محمول کرنا متعین ہوگیا جو خالق عزّ وجل کی کاریگری کو چیلنج کرے اور اس کے خلاف افتراپردازی کرے کہ وہ بھی اس کی طرح پیدا کرسکتا ہے۔

۲۱ - ان کا استدلال مصورین کے حق میں نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے بھی ہے: "إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون"(۳) (اللہ کے نزدیک قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب مصوروں کو ہوگا)، وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کو مروج تصویر پر محمول کیا جائے تو یہ شریعت اسلامیہ کے قواعد پر مشکل

---

(۱) سورۂ صافات / ۹۵، ۹۶۔

(۲) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر و الميتة والخنزير و الأصنام" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) سورۂ سبا / ۱۳۔

(۴) سورۂ انعام / ۹۰۔

---

(۱) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "ومن أظلم ممن ذهب....." کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵ میں) گزر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن مسعودؓ سے کی ہے۔

ہوجائے گا، اس لئے کہ تصویر بہت سے بہت تمام گناہوں کی طرح ایک گناہ ہے جو شرک، قتل نفس اور زنا سے بڑھ کر نہیں ہے تو تصویر بنانے والا باعتبار عذاب سب سے بڑھا ہوا کیسے ہوسکتا ہے؟ لہذا غیر اللہ کی عبادت کرنے کے لئے تماثیل بنانے پر اس کو محمول کرنا متعین ہوگیا، اور نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام کے گھروں میں تصویروں کے استعمال کے بارے میں جو کچھ آتا ہے انہوں نے اس سے بھی استدلال کیا ہے، مُنجملہ اس کے بغیر نکیر کے رومی دیناروں اور فارسی دراہم سے ان کا لین دین کرنا بھی ہے، اسی طرح صحابہ کرام کے تصاویر استعمال کرنے کے انفرادی احوال جن کا ذکر اس بحث کے دوران آئے گا ان سے بھی قائلین اباحت نے استدلال کیا ہے۔

آلوسی نے اس قول کو اپنی تفسیر میں سورہ سبا کی آیت نمبر ۱۳ کی تفسیر کے ضمن میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ نحاس، مکی ابن ابی طالب اور ابن الفرس نے اس کو ایک جماعت سے نقل کیا ہے (۱) لیکن آلوسی نے اس جماعت کی تعیین نہیں کی ہے، اس لئے فقہاء نے اپنی مفصل اور مختصر کتابوں میں اس قول کو بیان نہیں کیا ہے، بلکہ اختلاف کے ذکر میں درج ذیل اقوال پر اکتفا کیا ہے:

۲۲- دوسرا قول: جو کہ مالکیہ اور بعض اسلاف کا مسلک ہے اور حنابلہ میں سے ابن حمدان نے ان کی موافقت کی ہے، یہ ہے کہ تصویریں وہی حرام ہوں گی جن میں مندرجہ ذیل شرطیں جمع ہوجائیں:

پہلی شرط: یہ کہ وہ انسان یا حیوان کی ایسی صورت ہو جس کا سایہ ہو یعنی وہ مجسم تمثال (اسٹیچو) ہو، چنانچہ اگر وہ مسطح ہو تو اس کا بنانا حرام نہ ہوگا مثلاً دیوار، کاغذ یا کپڑے میں منقوش تصویر، بلکہ مکروہ ہوگا۔

اور یہیں سے ابن العربی نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ سایہ والی تصویر بنانا حرام ہے۔

دوسری شرط: یہ کہ وہ پورے اعضاء والی ہو اور اگر کسی ایسے عضو کی کمی والی ہو جس کے فقدان پر حیوان زندہ نہیں رہتا تو حرام نہیں ہوگی جیسے کٹے ہوئے سر یا پھٹے ہوئے پیٹ یا سینہ والی تصویر بنائے۔

تیسری شرط: یہ کہ تصویر لوہا تانبا، پتھر، لکڑی اور اس جیسی ایسی چیز سے بنائے جو باقی رہتی ہے، اس لئے کہ باقی نہ رہنے والی چیز جیسے خربوزہ کے چھلکے یا گندھے ہوئے آٹے سے تصویر بنانا حرام نہ ہوگا، اس لئے کہ پانی خشک ہوجانے پر وہ ٹوٹ جائے گی، البتہ اس نوع میں ان حضرات کے یہاں اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ تصویر بنانا حرام ہوگا، خواہ ایسی چیز سے ہو جو باقی نہیں رہتی۔

اور جیسا کہ نووی نے بیان کیا ہے تحریم کا سایہ والی تصویروں ہی میں منحصر ہونا بعض اسلاف سے بھی منقول ہے (۱)۔

اور حنابلہ میں سے ابن حمدان کہتے ہیں: صورت (یعنی حرام تصویر) سے مراد وہ ہے جس کا طول وعرض اور عمق والا جسم بنایا گیا ہو۔

۲۳- تیسرا قول: یہ ہے کہ ذی روح کی تصویر بنانا مطلقاً حرام ہے،

---

(۱) تفسیر الآلوسی المسمی روح المعانی (القاہرہ، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ ۱۹۵۵ء) ۱۹/۲۲، مجلہ "الوعی الاسلامی" (۱۳۸۷ھ شمارہ ۴۹/ص ۵۷، ۵۸) میں شائع شدہ محمد رجب البیلی کے مقالہ میں اس قول کو شیخ عبد العزیز جاویش کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

(۱) متن خلیل مع شرح الدردیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/۳۳۷، ۳۳۸، غذاء الالباب للسفارینی شرح منظومۃ الآداب ۲/۱۸۰، شرح النووی علی صحیح مسلم (طبع المطبعۃ المصریہ قاہرہ ۱۳۴۹ھ کتاب اللباس) ۱۱/۸۰، فتح الباری ۱۰/۳۸۸۔

اور ابن العربی کی احکام القرآن کے حوالہ سے جو کچھ نقل کیا گیا ہے اس کی صراحت ہمیں نہیں ملی، شاید یہ ان کی کسی دوسری کتاب میں ہو۔

یعنی خواہ تصویر کا سایہ ہو یا نہ ہو، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے اور نووی نے تو شدت اختیار کرکے اس پر اجماع کا دعوی کردیا ہے، اور اجماع کا دعوی محل نظر ہے جس کی تفصیل آنے والے بیان سے معلوم ہوگی، اور اجماع کی صحت پر ابن نجیم نے شک ظاہر کیا ہے جیسا کہ ''الطحطاوی علی الدر'' کے حاشیہ میں ہے اور ظاہر یہی ہے، اس لئے کہ گزر چکا ہے کہ مالکیہ مسطح صورتوں کی تحریم کی رائے نہیں رکھتے ہیں۔ ان کے یہاں اس کے بارے میں مسلک میں اختلاف نہیں ہے۔

اور یہ تحریم جمہور کے نزدیک فی الجملہ ہے اور ان کے یہاں بعض متفق علیہ یا مختلف فیہ حالات مستثنیٰ ہیں، جن کا بیان بعد میں عنقریب آئے گا(۱)۔

اور حرام تصویر کشی کے بارے میں حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ کبائر میں سے ہے، وہ کہتے ہیں: اس لئے کہ اس کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کے قول: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصوّرون" کی صورت میں وعید آئی ہے کہ (قیامت کے دن لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں مصور ہوں گے)(۲)۔

تصویر کی فی الجملہ حرمت کے بارے میں دوسرے اور تیسرے اقوال کے دلائل:

۲۴ – تصویر کے فی الجملہ حرام ہونے پر علماء نے درج ذیل احادیث کو دلیل بنایا ہے:

(۱) الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۲۷۳، الام للشافعی (طبع مکتبۃ الکلیات الازہریہ قاہرہ ۱۳۸۱ھ) ۶/ ۱۸۲، الزواجر عن اقتراف الکبائر لابن حجر الہیتمی الشافعی ۲/ ۲۸۲، الإنصاف فی معرفۃ الراجح من الخلاف للمرداوی الحنبلی (مطبعۃ انصار السنۃ قاہرہ) ۱/ ۴۷۳۔

(۲) کشاف القناع للبہوتی شرح الاقناع للحجاوی الحنبلی (مکتبۃ النصر الحدیثہ ریاض) ۱/ ۲۷۹، ۲۸۰، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۵۱۳، حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲۱ پر گزر چکی ہے۔

پہلی حدیث: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں" قدم رسول الله ﷺ من سفر، وقد سترت سهوة لي بقرام فيه تماثيل، فلما رآه رسول الله ﷺ هتكه، وتلون وجهه، فقال: يا عائشة، أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله ۔ قالت عائشة: فقطعناه فجعلنا منه وسادة أو وسادتين" (نبی کریم ﷺ ایک سفر سے تشریف لائے اور میں نے اپنے ایک طاق کو چادر سے ڈھانپ رکھا تھا جس میں تصویریں تھیں تو جب رسول اللہ ﷺ نے اس کو دیکھا تو پھاڑ ڈالا اور آپ ﷺ کے چہرہ کا رنگ بدل گیا اور فرمایا: اے عائشہؓ! قیامت کے دن سب سے زیادہ عذاب میں وہ لوگ ہوں گے جو اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: چنانچہ ہم نے اس کو کاٹ ڈالا اور اس سے ایک یا دو تکیے بنالئے) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله" (۱) (قیامت کے دن لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں وہ لوگ ہوں گے جو اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں)، اور ایک دوسری روایت میں فرمایا: "إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة، ويقال لهم: أحيوا ماخلقتم" (ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب ہوگا اور ان سے کہا جائے گا: تم نے جس کو بنایا ہے اس کو زندہ کرو)۔

اور ایک روایت میں ہے: "إنها قالت: فأخذت الستر فجعلته مرفقة أو مرفقتين، وكان يرتفق بهما في البيت"

(۱) حدیث: "يا عائشة، أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۶۶۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(وہ فرماتی ہیں: تو میں نے پردہ کولیا اور اس سے ایک یا دو تکیے بنالئے، چنانچہ گھر میں آپ ﷺ ان پر ٹیک لگاتے تھے) یہ روایات متفق علیہ ہیں (۱)، اس کے ساتھ ہی آپ ﷺ کے ارشاد: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" (قیامت میں لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں مصور رہوں گے) کی روایت شیخین نے حضرت ابن مسعودؓ سے بھی مرفوعاً کی ہے (۲)۔

اور آپ ﷺ کے ارشاد: "إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم: أحيوا ماخلقتم" (ان تصویر والوں کو قیامت کے دن عذاب ہوگا، ان سے کہا جائے گا: جس کو تم نے بنایا ہے اس کو زندہ کرو)، کی روایت بھی شیخین نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

دوسری حدیث: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں:"واعد رسول الله ﷺ جبريل أن يأتيه في ساعة، فجاء ت تلك الساعة ولم يأته. قالت: وكان بيده عصا فطرحها، وهو يقول: مايخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت، فإذا جروُ كلب تحت سرير، فقال: متى دخل هذا الكلب؟ فقلت: والله مادريت به. فأمر به فأخرج، فجاء ه جبريل، فقال له رسول الله ﷺ: وعدتني فجلست لک ولم تأتني؟ فقال: منعني الكلب الذي

(۱) حدیث: "إن أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله......" کی روایت مسلم (۱۶۶۷/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
اور حدیث: "إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۸۹/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۶۶۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے اور روایت: "فأخذت الستر فجعلته مرفقة" کی روایت مسلم (۱۶۶۹/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۲۳ میں گزر چکی ہے۔

كان في بيتک. إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة" (۱)
(رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبرئیل سے ایک وقت آنے کا وعدہ لیا، اور یہ وقت آ گیا اور وہ نہیں آئے فرماتی ہیں: آپ ﷺ کے ہاتھ میں ایک ڈنڈا تھا، آپ ﷺ نے اس کو پھینک دیا اور آپ ﷺ فرمارہے تھے: "نہ اللہ وعدہ خلافی کرتا ہے اور نہ اس کے فرستادے، پھر آپ ﷺ متوجہ ہوئے تو کیا دیکھتے ہیں کہ ایک تخت کے نیچے کتے کا بچہ ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کتا کب آ گیا؟ میں نے کہا: بخدا مجھے اس کا پتہ نہیں چلا، پھر آپ ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا، اور اس کو نکال دیا گیا، اور حضرت جبریل آ گئے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے کہا: آپ نے مجھ سے وعدہ کیا، میں آپ کے لئے بیٹھا رہا، اور آپ نہیں آئے؟ کہنے لگے: مجھ کو اس کتے نے روک دیا جو آپ ﷺ کے گھر میں تھا، ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو)۔

حضرت میمونہؓ نے اسی جیسا واقعہ نقل کیا ہے، اور اس میں حضرت جبریل کا یہ قول ہے: "إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة" (۲) (ہم ایسے گھر میں نہیں داخل ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو)، حضرت علی بن ابی طالبؓ نے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے انہیں حضرت جبرئیل کا واقعہ اور ان کا ارشاد سنایا، اس واقعہ کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ بھی ہیں۔

تیسری حدیث: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ وہ مدینہ میں سعید یا مروان کے ایک ایسے گھر میں داخل ہوئے جو زیر تعمیر تھا، اور ایک مصور کو دیواروں میں تصویر بناتے ہوئے دیکھا، تو انہوں

(۱) حدیث: "واعد رسول الله ﷺ جبريل......" کی روایت بخاری (الفتح ۳۹۱/۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۶۶۴/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة" کی روایت مسلم (۱۶۶۴/۳، ۱۶۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نے فرمایا:"قال الله تعالى: ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة"(۱) (میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میرے پیدا کرنے کی طرح پیدا کرنا شروع کردیتا ہے، تو وہ ایک چیونٹی ہی پیدا کرلیں، یا ایک دانہ ہی پیدا کرلیں یا ایک جو ہی پیدا کرلیں)۔

چوتھی حدیث: حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ان کے پاس ایک آدمی آیا اور کہنے لگا: میں ایک ایسا آدمی ہوں جس کا کام تصویریں بنانا ہے، آپ اس مسئلہ میں میری رہنمائی فرمائیں، انہوں نے فرمایا: مجھ سے قریب ہوجا، تو وہ آپ سے قریب ہوگیا، پھر فرمایا: مجھ سے قریب ہوجا، تو وہ آپ سے قریب ہوگیا، یہاں تک کہ آپ نے اپنا ہاتھ اس کے سر پر رکھا، اور فرمایا: میں نے نبی کریم ﷺ سے جو کچھ سنا ہے تم کو بتاتا ہوں "كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفسا، فيعذبه في جهنم"(۲) (میں نے رسول اللہ کو فرماتے ہوئے سنا ہے: ہر مصور جہنم میں ہوگا، ہر بنائی ہوئی تصویر کے بدلہ اس کے لئے ایک جان پیدا کردی جائے گی، جو جہنم میں اس کو عذاب دے گی) پھر فرمایا: اگر تم کو ایسا کرنا ہی ہے، تو درخت اور غیر ذی روح کی تصویر بناؤ۔

پانچویں حدیث: ابو الہیاج اسدی سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا: "ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ: ألا تدع صورة إلا طمستها، ولا قبرا مشرفا إلا سويته"(۳) (کیا میں تم کو اس مہم پر نہ بھیجوں جس پر رسول اللہ ﷺ نے مجھ کو بھیجا تھا کہ تم کسی بھی تصویر کو مٹائے بغیر اور کسی ابھری ہوئی قبر کو برابر کئے بغیر مت چھوڑنا)۔

(۱) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزرچکی ہے۔

(۲) حدیث: "كل مصور في النار" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "ألا أبعثك على ما بعثني به رسول الله ﷺ" کی روایت

تصویر کے حرام ہونے کی علت:

۲۵- تصویر کے حرام قرار دیئے جانے کی علت کے بارے میں علماء کے کئی نقاط نظر ہیں:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ علت تصویر کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفت خلق سے پائی جانے والی مشابہت ہے اور اس تعلیل کی اصل سابقہ احادیث میں وارد ہوئی ہے جیسے حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ: "الذين يضاهون بخلق الله"(۱) (جو اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرتے ہیں)، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث: "ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي"(۲) (اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہے جو میرے پیدا کرنے کی طرح پیدا کرنا شروع کردیتا ہے)، اور اس کی شاہد یہ حدیث بھی ہے: "من صوّر صورة كلف أن ينفخ فيها الروح"(۳) (جو کوئی تصویر بنائے گا اس کو اس میں جان ڈالنے کا مکلف بنایا جائے گا)، اور یہ حدیث بھی کہ "أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون، يقال لهم: احيوا ما خلقتم"(۴) (قیامت کے دن لوگوں میں سب سے شدید عذاب میں مصور ہوں گے، ان سے کہا جائے گا کہ تم نے جو کچھ بنایا

= مسلم (۲/ ۶۶۶، ۶۶۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) اس روایت اور "يشبهون بخلق الله" والی روایت میں حضرت عائشہؓ سے روایت کرنے میں عبد الرحمن بن قاسم منفرد ہیں اور ان کی حدیث صحیح بخاری (کتاب اللباس، باب/ ۹۱) اور مسلم (کتاب اللباس/ ۹۱، ۹۲) نسائی (کتاب الزینۃ، باب/ ۱۱۲) اور احمد (۶/ ۳۶، ۸۳، ۲۱۹) میں ہے۔

(۲) حدیث کی تخریج (گزشتہ فقرہ) میں گزرچکی ہے۔

(۳) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۶) میں گزرچکی ہے۔

(۴) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزرچکی ہے۔

ہے اس کو زندہ کرو)۔

اور اس توجیہ کو بے اثر کرنے والی چیزیں دو ہیں:

اول: یہ کہ اس چیز سے معلل کرنا سورج، چاند، پہاڑوں، درخت اور اس کے علاوہ دوسری غیر ذی روح اشیاء کی تصویر سازی کی حرمت کی ممانعت کا متقاضی ہے۔

دوم: یہ کہ یہ تعلیل لڑکیوں کی گڑیوں، کٹے ہوئے عضو اور اس کے علاوہ ان چیزوں کی تصویر بنانے کی ممانعت کی بھی متقاضی ہے جس کو علماء نے حرمت کے حکم سے مستثنی قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ اس علت سے معلل کرنے سے وہ شخص مقصود ہے جو خالق عز وجل کی قدرت کو چیلنج کرتے ہوئے تصویر بنائے اور یہ سمجھے کہ وہ اس کی طرح پیدا کرنے پر قادر ہے، لہذا اللہ تعالی قیامت کے دن اس کی عاجزی اس طور پر دکھائے گا کہ اس کو ان تصویروں میں جان ڈالنے کا مکلف بنائے گا۔

نووی کہتے ہیں: جہاں تک روایت ''أشد عذابا'' (زیادہ عذاب میں رہے گا) کا تعلق ہے تو وہ اس شخص پر محمول ہے جو تصویر اس لئے بناتا ہے تاکہ اس کی پوجا کی جائے، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو اس معنی کا قصد کرے جو حدیث میں ہے یعنی اللہ کی صفت خلق سے مشابہت اور اس کا عقیدہ رکھے تو وہ کافر ہے، اس کے لئے وہی عذاب شدید ہوگا جو کفار کے لئے ہے اور کفر کی زیادتی کی وجہ سے اس کا عذاب اور بھی بڑھ جائے گا[1]۔

اس تعلیل کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ تعالی نے اس شخص کے حق میں ایسی ہی بات کہی ہے جو یہ دعوی کرے کہ وہ بھی اللہ کی طرح نازل کرسکتا ہے وہ یہ کہ اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کوئی نہیں ہے، چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اَوْ قَالَ اُوْحِيَ اِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ اِلَيْهِ شَيْءٌ، وَّمَنْ قَالَ سَاُنْزِلُ مِثْلَ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ''[1] (اور اس سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ پر جھوٹ تہمت گھڑ لے یا کہنے لگے کہ میرے اوپر وحی آتی ہے، درآنحالیکہ اس پر کچھ بھی وحی نہیں کی گئی ہے، اور (اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا) جو کہے کہ جیسا (کلام) خدا نے نازل کیا ہے میں بھی ایسا ہی نازل کروں گا)، تو یہ اس شخص کے بارے میں ہے جو خالق سے اس کے امر اور وحی میں برابری کا دعوی کرے اور پہلا اس شخص کے بارے میں ہے جو اس کی صفت خلق میں برابری کا دعوی کرے اور دونوں شدید عذاب میں ہوں گے۔

اور اس کو محقق کرنے والی چیزوں میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت کا اشارہ بھی ہے کہ اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتا ہے: ''ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي'' (اس سے زیادہ ظالم کون ہے جو میری طرح پیدا کرنے چلا ہے) اس لئے کہ ''ذهب'' یہاں پر قصد کرنے کے معنی میں ہے، ابن حجر نے اسی سے اس کی تفسیر کی ہے[2] اس طرح اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس قصد کی وجہ سے وہ لوگوں میں سب سے زیادہ ظلم کرنے والا ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ اللہ کے پیدا کرنے کی طرح پیدا کرنے کا قصد کرے، اور جصاص نے ایک قول یہ نقل کیا ہے کہ ان احادیث سے مراد وہ شخص ہے جو اللہ کو اس کی مخلوق سے تشبیہ دے۔

۲۶ - دوسری وجہ: تصویر کا غیر اللہ کی تعظیم میں غلو کا وسیلہ ہونا ہے، یہاں تک کہ تصویروں کے سبب گمراہی اور فتنہ تک معاملہ پہنچ جاتا ہے اور اللہ کے بجائے ان کی عبادت ہوتی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ کی بعثت اس حال میں ہوئی کہ لوگ ایسے مجسمے نصب کرتے تھے جن کی عبادت کرتے تھے، ان کا عقیدہ تھا کہ یہ بت انہیں

---

(۱) شرح النووی علی صحیح مسلم کتاب اللباس ۱۴/ ۹۱۔

---

(۱) سورۂ انعام/ ۹۳۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۶۔

اللہ کا زیادہ قرب عطا کریں گے پھر شرک اور بت پرستی کو مٹاتے ہوئے اور یہ اعلان کرتے ہوئے کہ اس کا سب سے بڑا شعار "لا إله إلا الله" ہے اور ان لوگوں کو بیوقوف قرار دیتے ہوئے اسلام آیا اور حجت وبیان نیز سیف وسنان (تلوار اور نیزہ یعنی استدلال اور قوت کے استعمال) کے علاوہ اس کے لئے شریعت اسلامی نے جو طریقے اختیار کئے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ اس نے ایسی چیزوں کا رخ کیا جو گمراہی کا وسیلہ بننے کی صلاحیت رکھتی تھیں اور غیر منفعت بخش یا کم منفعت بخش تھیں اور ان کے کرنے سے روک دیا،
ابن العربی کہتے ہیں: "ہماری شریعت میں تصویر کی ممانعت کرنے والی چیز، واللہ اعلم، وہ ہے جس پر عرب تھے، یعنی بت اور صنم پرستی، تو تصویر بناتے تھے اور پوجا کرتے تھے، چنانچہ اللہ تعالی نے ذریعہ ہی کو ختم کردیا۔

پھر ابن العربی نے اشارہ کیا ہے کہ مضاہات (مشابہت) کی تعلیل جو کہ منصوص ہے، اس مستنبط علت سے مانع نہیں ہے، فرماتے ہیں: تصویر سے منع فرمایا اور اللہ کی صفت خلق سے مشابہت کا ذکر کیا اور اس (علت مستنبطہ) میں اس پر اضافہ ہے یعنی اللہ کے بجائے ان کی عبادت تو اللہ نے اس پر متنبہ کیا کہ تصویروں کا بنانا معصیت ہے تو ان کی عبادت کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے (۱)۔

علت بیان کرنے میں اس نقطۂ نظر کے قائلین نے اس حدیث کو سند بنایا ہے جو صحیح بخاری میں سورہ نوح کی تفسیر میں ود، سواع، یغوث، یعوق اور نسر کے سلسلے میں بحوالہ عطاء عن ابن عباسؓ تعلیقاً آئی ہے، فرماتے ہیں: یہ قوم نوح کے کچھ نیک لوگوں کے نام ہیں، جب یہ ہلاک ہو گئے تو شیطان نے ان کی قوم کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ جن مجلسوں میں وہ بیٹھا کرتے تھے وہاں علامتیں نصب کردو اور ان کو انہیں کا نام دے دو، چنانچہ انہوں نے ایسا ہی کیا اور ان کی پوجا نہیں ہوتی تھی یہاں تک کہ جب یہ لوگ ہلاک ہو گئے اور علم مٹ گیا تو ان کی پوجا ہونے لگی (۱)۔

لیکن سد ذریعہ کے لئے شریعت نے کس حد تک تصویر کی ممانعت کا ارادہ کیا ہے؟ کیا مطلقاً تصویر کی ممانعت کا یا غیر نصب کردہ تصویروں کے بجائے صرف نصب کردہ تصویروں کا یا ان مجسم تصاویر کی ممانعت کا جن کا سایہ ہوتا ہے؟ اس لئے کہ عبادت انہیں کی کی جاتی ہے، یہ چیز علماء کے درمیان محل اختلاف ہے۔

اس نقطۂ نظر کی بنیاد پر بعض علماء کی رائے ہے کہ نبی کریم ﷺ نے پہلے شدت اختیار فرمائی اور بتوں کو توڑنے نیز تصویروں کے آلودہ کرنے کا حکم دیا پھر جب یہ بات معروف ومشہور ہوگئی تو مسطح تصویروں کی رخصت دی اور فرمایا: "إلا رقما في ثوب" (مگر جو کپڑے پر نقش کے انداز میں ہو)۔

۲۷- تیسری وجہ: یہ ہے کہ علت محض ان مشرکین کے فعل سے مشابہت ہے جو بت تراشتے تھے اور ان کی عبادت کرتے تھے اگر چہ مصور اس کا قصد بھی نہ کرے اور اگر چہ اس صورت کی عبادت نہ بھی کی جائے جو اس نے بنائی ہے لیکن یہ حال اس حال کے مشابہ ہے جیسا کہ ہم کو طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے تاکہ ہم اس سلسلہ میں اس وقت اس کو سجدہ کرنے والے کے مثل نہ ہوں جیسا کہ نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "فإنه يسجد لها حينئذ الكفار" (۲) (اس لئے کہ اس وقت کفار اس کو سجدہ کرتے

---

(۱) احکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۵۸۸۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کے اثر کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۶۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور دیکھئے: تفسیر ابن کثیر، تفسیر الطبری سورۂ نوح کی آیت کی تفسیر میں ان حضرات نے دوسری روایات بھی نقل کی ہیں۔

(۲) حدیث: "وحينئذ يسجد لها الكفار" کی روایت مسلم (۱/ ۵۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت عمرو بن عبسہؓ سے کی ہے۔

ہیں) لہذا اس وقت نماز مکروہ ہے، اس لئے کہ مشابہت موافقت پیدا کررہی ہے، ابن تیمیہ نے اس معنی کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن حجر نے بھی اس پر تنبیہ کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا: بتوں کی صورت ہی تصویر کی ممانعت میں اصل ہے(۱) لیکن اگر اس علت کا قائل ہوا جائے تو یہ کراہت سے زیادہ کی متقاضی نہیں ہے۔

۲۸-چوتھی وجہ: یہ ہے کہ کسی جگہ تصویر کا وجود وہاں ملائکہ کے دخول سے مانع ہوتا ہے، حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ کی حدیث میں اس کی صراحت آئی ہے۔

اور بہت سے علماء نے اس تعلیل کا رد کیا ہے اور جیسا کہ آرہا ہے ان میں حنابلہ بھی ہیں، ان حضرات نے فرمایا: حدیث کی یہ صراحت کہ ملائکہ ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں تصویر ہو، تصویر کی ممانعت کی متقاضی نہیں ہے جیسے کہ جنابت، اس لئے کہ وہ بھی ملائکہ کے دخول سے مانع ہوتی ہے، اس لئے کہ بعض روایات میں ہے: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب"(۲) (ملائکہ ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر یا کتا یا جنبی ہو) تو اس سے جنابت کی ممانعت لازم نہیں آتی ہے۔

اور شاید ملائکہ کا داخل ہونے سے رکنا صرف اس لئے ہے کہ تصویر حرام ہے جیسا کہ مسلمان کے لئے ایسے دسترخوان پر بیٹھنا حرام ہے جس میں شراب کا دور چل رہا ہو تو دخول سے ان کا امتناع تحریم کا اثر ہے، علت نہیں، واللہ اعلم۔

تصویریں بنانے سے متعلق بحث کی تفصیل:

اول: مجسم (سایہ والی) تصویریں:

۲۹-سابقہ دلائل کو اختیار کرتے ہوئے جمہور علماء کے نزدیک مجسم تصویریں بنانا حرام ہے، اس میں وہ مستثنیٰ ہے جس کو بچوں کے کھیل جیسی چیزوں کے لئے بنایا گیا ہو یا وہ حقیر و پامال ہو یا اس کا ایسا عضو کٹا ہوا ہو جس کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا یا وہ ان اشیاء میں سے ہو جو باقی نہیں رہتی جیسے مٹھائی یا گندھے ہوئے آٹے کی صورتیں، اس میں کچھ اختلاف اور تفصیل بھی ہے جو ذیل کے مباحث سے واضح ہوجائے گی۔

دوم: مسطح تصویریں بنانا:

مسطح (بغیر سایہ والی) تصویریں بنانے کے بارے میں پہلا قول:

۳۰-مالکیہ اور جن کا ذکر ان کے ساتھ کیا گیا ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ مسطح تصویریں بنانا کراہت کے ساتھ مطلق جائز ہے لیکن اگر تصویر اس انداز میں ہو جس کو حقیر سمجھا جاتا ہے تو کراہت نہیں ہے بلکہ خلاف اولیٰ ہے اور جب تصویر کا ایسا عضو کٹا ہوا ہو جس کے مفقود ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی ہے تو کراہت زائل ہوجائے گی۔

۳۱-اس مسلک کے مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

(الف) حضرت ابوطلحہ اور ان سے حضرت زید بن خالد الجہنی کی حدیث جس کی روایت سہل بن حنیف صحابیؓ نے بھی کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة، إلا

---

(۱) اقتضاء الصراط المستقیم مخالفۃ اصحاب الجحیم (مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ قاہرہ ۱۳۶۹ھ) رص ۶۳، فتح الباری ۱۰ر ۳۹۵۔
اور شیخ محمد رشید رضا مجلہ "المنار" (۵ر ۱۴۰، طبع ۱۳۲۰ھ) میں فرماتے ہیں: تصویر حرام قرار دینے کی حقیقی علت یہی ہے۔

(۲) حدیث: "لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة ولا كلب ولا جنب" کی روایت ابوداؤد (۴ر ۳۸۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (المیزان للذہبی ۴ر ۲۴۸ طبع الحلبی)۔

رقما في ثوب"[۱] (فرشتے ایسے گھر میں نہیں جاتے جس میں تصویر ہو مگر یہ کہ کپڑے میں نقش ہو)۔ چنانچہ یہ حدیث مقید ہے، لہذا تصاویر سے ممانعت اور مصورین پر لعنت کے سلسلہ میں وارد تمام احادیث کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "يقول الله تعالى في الحديث القدسي: و من أظلم ممن ذهب يخلق خلقا كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة"[۲] (اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتا ہے: اس سے زیادہ ظلم کرنے والا کون ہوگا جو میری تخلیق کی طرح تخلیق کرنے لگے، تو وہ ایک چیونٹی ہی پیدا کریں یا ایک دانہ ہی پیدا کریں)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالی نے ان جانداروں کو مسطح طور پر نہیں پیدا فرمایا ہے بلکہ ان کو مجسم پیدا فرمایا ہے[۳]۔

(۳) تصویروں کا نبی کریم ﷺ کے گھروں میں استعمال کیا جانا، جیسا کہ گزر چکا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے پردہ کے دو گاؤ تکیے بنائے تھے اور آپ ﷺ ان کو استعمال فرمایا کرتے تھے، اور بعض روایات میں ہے: "و إن فيهما الصور" (اور ان دونوں میں تصویریں تھیں)۔

اور بعض روایات حدیث میں ہے، وہ فرماتی ہیں: ہمارے پاس ایک پردہ تھا جس میں ایک پرندہ کی تصویر تھی اور داخل ہونے والا جب داخل ہوتا تھا تو وہ سامنے پڑتا تھا تو نبی کریم ﷺ نے مجھ سے فرمایا:

---

(۱) حدیث: "لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة، إلا رقما في ثوب" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/۳۸۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۶۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۱۵) میں گزر چکی ہے۔

(۳) اس معنی کا ذکر ابن حجر نے الفتح ۱۰/۳۸۶ میں کیا ہے۔

"حولي هذا، فإني كلما دخلت فرأيته، ذكرت الدنيا"[۱] (اس کو پلٹ دو، اس لئے کہ جب بھی میں داخل ہوتا ہوں اور اس کو دیکھتا ہوں تو دنیا یاد آتی ہے) تو آپ ﷺ نے (پلٹ دینے کے حکم کی) یہ علت بیان کی، اور آپ ﷺ اس کے بڑے حریص تھے کہ دنیا کے امور، اس کی رونق آپ ﷺ کو اللہ کی دعوت دینے اور اللہ کی عبادت کے لئے فارغ رہنے سے نہ روکے، اور یہ چیز اپنی امت پر اس کو حرام قرار دینے کی متقاضی نہیں ہے۔

اور حضرت انسؓ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "أميطي عنا قرامك هذا، فإن تصاويره لاتزال تعرض لي في صلاتي"[۲] (اپنا یہ پردہ مجھ سے ہٹالو، اس لئے کہ اس کی تصویریں برابر نماز میں میرے سامنے آجایا کرتی ہیں)، اور ایک تیسری روایت میں جب آپ ﷺ نے پردہ چاک فرمایا تو ایک دوسری علت بیان کی اور فرمایا: "يا عائشة لاتستري الجدار"[۳] (اے عائشہ! دیوار پر پردہ نہ ڈالا کرو) اور فرمایا: "إن الله لم يأمرنا أن نكسوا الحجارة والطين"[۴] (اللہ تعالی نے ہم کو پتھر اور مٹی کو کپڑا پہنانے یعنی پردہ ڈالنے کا حکم نہیں دیا ہے)۔

اور نبی کریم ﷺ کے مولی حضرت سفینہ کی حدیث اس معنی کو کھلے انداز میں واضح کرتی ہے کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے نبی

---

(۱) حدیث: "حولي هذا، فإني كلما دخلت فرأيته ذكرت الدنيا" کی روایت مسلم (۳/۱۶۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أميطي عنا قرامك هذا، فإنه......" کی روایت بخاری (الفتح ۱/۴۸۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "يا عائشة لا تستري الجدار" کی روایت طحاوی نے شرح معانی الآثار (۴/۲۸۳ طبع مطبعۃ الانوار المحمدیہ) میں کی ہے۔

(۴) حدیث: "إن الله لم يأمرنا أن نكسو الحجارة والطين" کی روایت مسلم (۳/۱۶۶۶ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

کریم ﷺ کو اپنے گھر دعوت دی، چنانچہ آپ ﷺ تشریف لائے پھر اپنا ہاتھ رکھا اور واپس لوٹ گئے تو حضرت فاطمہ نے حضرت علیؓ سے فرمایا: آپ ان سے ملتے اور دیکھتے کہ آپ ﷺ کو کس بات نے واپس کردیا ہے، چنانچہ وہ آپ ﷺ کے پیچھے ہو لئے اور کہا: یا رسول اللہ! آپ کو کس بات نے واپس کردیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''إنه ليس لي، أوقال: لنبي أن يدخل بيتا مزوقا'' (۱) (میرے لئے یا کہا: کسی نبی کے لئے یہ زیبا نہیں ہے کہ کسی نقش ونگار بنے ہوئے گھر میں داخل ہو)۔

اور بخاری وابوداؤد کے یہاں اس کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کی ہے اور ان کی روایت میں ہے: ''فرأى ستراً موشيا'' (اور آپ نے ایک منقش پردہ دیکھا)، اور اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا: ''مالنا وللدنيا، مالنا وللرقم'' (ہمیں دنیا سے کیا واسطہ، ہمیں نقش ونگار سے کیا واسطہ) تو حضرت فاطمہ نے دریافت کیا تو آپ اس کے بارے میں ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ترسلين به إلى أهل حاجة'' (۲) (تم اس کو ضرورت مندوں کے پاس بھیج دو) اور نسائی کی روایت میں ہے کہ پردہ میں تصویریں تھیں (۳)۔

(۴) نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ کا رومی دینار اور فارسی درہم استعمال کرنا جبکہ ان پر ان کے بادشاہوں کے فوٹو ہوتے تھے اور ان کے پاس اس کے علاوہ سوائے پیسوں کے کوئی سکہ نہ تھا اور سکوں

(۱) حدیث: ''إنه ليس لي۔ أو قال: لنبي۔ أن يدخل بيتا مزوقا'' کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۳۳ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حبان نے مختصراً اس کی تصحیح کی ہے (ص ۳۵۲ موارد الظمآن طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: ''مالنا و للدنيا، مالنا وللرقم'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۲۸ طبع السلفیہ) اور ابوداؤد (۴/ ۳۸۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۳) جامع الاصول ۴/ ۸۱۵۔

کی تاریخ میں لکھی جانے والی کتابوں کے بیان کے مطابق حضرت عمرؓ نے فارسی سانچے پر درہم ڈھالے تھے اور اس میں تصویریں تھیں اور حضرت معاویہؓ نے دینار ڈھالے تھے، صلیب مٹانے کے بعد ان میں تصویریں باقی تھیں، اور عبدالملک نے دینار ڈھالے اور اس میں تلوار سونتے ہوئے اس کی تصویر تھی پھر عبدالملک اور ولید نے ان کو تصویر سے خالی کر کے ڈھلوایا (۱)۔

(۵) پردوں اور اس کے علاوہ دوسری مسطح چیزوں میں بعض صحابہ اور تابعین سے منقول تصویروں کا استعمال، اسی میں حضرت زید بن خالد جہنیؓ کا تصویروں والے پردہ کا استعمال کرنا ہے، آپ کی حدیث صحیحین میں ہے، اور اس کا استعمال حضرت ابوطلحہؓ نے کیا اور سہل بن حنیفؓ نے اس کا اثبات کیا، ان دونوں کی حدیث موطا میں اور ترمذی ونسائی کے یہاں ہے اور ان سب کا استناد نبی اکرم ﷺ کے ارشاد: ''إلا رقما في ثوب'' (مگر یہ کہ کپڑے میں نقش کے طور پر ہو) سے تھا، جس کی روایت ان صحابہ نے کی۔

اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عروہ بن الزبیر کے بارے میں روایت کی ہے کہ حضرت عروہ ایسے گاؤتکیوں (مسندوں) پر ٹیک لگاتے تھے جن میں پرندوں اور انسانوں کی تصویریں ہوتی تھیں (۲)۔

اور طحاوی نے اپنی سندوں سے روایت کی ہے کہ حضرت عمران بن حصین صحابیؓ کی انگوٹھی پر ایک تلوار سونتے ہوئے آدمی تھا، اور فتح ایران کے سپہ سالار حضرت نعمان بن مقرنؓ کی انگوٹھی پر اپنا ایک پیر

(۱) اس کے لئے کتاب: الدینار الاسلامی فی المتحف العراقی للسید ناصر النقشبندی، (بغداد المجمع العلمی العراقی ۱۳۷۲ھ) ص ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۸۲، کتاب النقود العربیہ، علم النمیات لانستاس الکرملی اور اسی کے ضمن میں (النقود الاسلامیہ) یہ مقریزی کی کتاب کی طرف رجوع کیجئے۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ ۸/ ۵۰۶ طبع الہند۔

سمیٹے ہوئے اور ایک پیر پھیلائے ہوئے بارہ سنگھا کا نقش تھا، اور حضرت قاسم سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ کی انگوٹھی پر دو مکھیوں کے نقش تھے، اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کی انگوٹھی کا نقش دو سارس تھے اور روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی انگوٹھی کا نقش دو مکھیاں تھیں (۱)۔

اور ابن ابی شیبہ نے اپنی سند سے ابن عون سے نقل کیا ہے کہ وہ حضرت قاسم بن محمد بن ابو بکر صدیقؓ کے پاس آئے اور وہ بالائی مکہ کے اپنے گھر میں تھے، فرماتے ہیں: تو میں نے ان کے گھر میں دلہن کا ایک چھپر کھٹ دیکھا جس پر دریائی کتے اور عنقا کی تصویریں تھیں۔ ابن حجر فرماتے ہیں: قاسم بن محمد فقہاء مدینہ میں سے ایک ہیں، یہ حضرت عائشہ کی حدیث کے راوی ہیں، اور اپنے زمانہ کے لوگوں میں سب سے افضل تھے (۲)۔

اور احمد نے اپنی سند سے حضرت مسور بن مخرمہؓ سے روایت کی ہے: فرماتے ہیں: میں حضرت ابن عباس کے پاس ان کی ایک تکلیف کی وجہ سے جو ان کو لاحق ہوگئی تھی عیادت کے لئے گیا، میں نے کہا: انگیٹھی میں یہ تصویریں کیسی ہیں؟ فرمایا کہ دیکھتے نہیں ہو کہ ہم نے ان کو آگ سے جلا رکھا ہے، پھر جب مسور چلے گئے تو فرمایا: ان تصاویر کے سر کاٹ ڈالو، لوگوں نے کہا: اے ابو العباس! اگر آپ انہیں بازار لے جاتے تو یہ ان کے لئے زیادہ گرم بازاری کا باعث ہوتا (یعنی یہ زیادہ قیمت میں فروخت ہوتیں) فرمایا: نہیں! اور ان کے سروں کو کاٹنے کا حکم دیا (۳)۔

(۱) معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۲۶۳، ۲۶۶۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ طبع الہند ۸/ ۵۰۹، اور ابن حجر نے اس کو فتح الباری میں نقل کیا ہے ۱۰/ ۳۸۸۔

(۳) مسند احمد ۱/ ۳۲۰۔

مسطح تصویریں بنانے کے بارے میں دوسرا قول:

۳۲- سایہ والی تصویر کے بنانے ہی کی طرح یہ بھی حرام ہے، یہ جمہور فقہا یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور بہت سے سلف سے منقول ہے۔

اور اس قول کے بعض قائلین نے کاٹی ہوئی تصویروں، پامال تصویروں اور کچھ دوسری چیزوں کو مستثنی کیا ہے، جیسا کہ اس بحث کے بقیہ حصہ میں عنقریب آئے گا۔

ان حضرات نے تحریم کے لئے نبی کریم ﷺ کی مصورین کے حق میں لعنت کرنے سے متعلق وارد ہونے والی احادیث کے اطلاق کو حجت بنایا ہے اور اس بات کو بھی کہ مصور کو قیامت کے دن اس طور پر عذاب ہوگا کہ ہر بنائی ہوئی تصویر میں اس کو روح پھونکنے کا مکلف بنایا جائے گا، اور اس سے درختوں وغیرہ غیر ذی روح کی تصویریں پہلے ذکر کردہ دلائل کی وجہ سے خارج ہوں گی، اور اس کے علاوہ بقیہ تحریم پر باقی رہیں گی، فرماتے ہیں: جہاں تک مسطح تصویروں کے بنانے کی اباحت کے لئے نبی کریم ﷺ کے ان دو تکیوں کے استعمال سے جن میں تصویریں تھیں، نیز صحابہ وتابعین کے اس کے استعمال کرنے سے استدلال کرنے کا تعلق ہے تو تصویر کا استعمال جہاں جائز بھی ہو اس کے بنانے کے جواز سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس لئے کہ نص تصویر بنانے کی حرمت اور مصور پر لعنت کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے اور یہ تصویر والے سامان کے استعمال کے علاوہ ایک دوسری چیز ہے اور بعض روایات میں اللہ کی صفت خلق سے مضاہات اور مشابہت کو علت بنایا گیا ہے، اور یہ گناہ استعمال میں متحقق نہیں ہوتا (۱)۔

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۷۔

سوم-کٹی ہوئی تصویریں اور آدھے دھڑ کی تصویریں وغیرہ:

۳۳-یہ گزر چکا ہے کہ مالکیہ انسان یا حیوان کی تصویر کی حرمت کی رائے نہیں رکھتے ہیں، خواہ تصویر مجسم اسٹیچو کی شکل میں ہو یا مسطح صورت ہو بشرطیکہ ان ظاہری اعضاء میں سے کسی عضو کی کمی والی ہو جس کے بغیر انسان زندہ نہیں رہتا ہے جیسے کہ وہ کٹے ہوئے سر والا یا پھٹے ہوئے پیٹ یا سینہ والا ہو۔

اور حنابلہ بھی اسی طرح کہتے ہیں جیسا کہ "المغنی" میں آیا ہے: اگر ابتداءً تصویر بغیر سر کے بدن کی یا بغیر بدن کے سر کی ہو یا اس کا سر بنایا جائے اور اس کا بقیہ بدن غیر حیوان کی صورت ہو تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہوگا اور "الفروع" میں ہے: اگر تصویروں سے ایسی چیز زائل کردی جائے جس کے نہ ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی تو منصوص قول میں مکروہ نہیں ہوگا، اور اسی کی طرح درخت وغیرہ کی صورت اور مجسمہ اور اس کی تصویر بنانے کا حکم ہے (۱)۔

یہی شافعیہ کا بھی مسلک ہے اور اس کے بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف منقول نہیں ہے، سوائے متولی کے شذوذ کرنے کے، البتہ اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب کٹا ہوا حصہ سر کے علاوہ ہو اور سر باقی ہو، اور اس حالت میں ان کے یہاں راجح تحریم ہے، "اسنی المطالب" اور اس پر رملی کے حاشیہ میں آیا ہے: اسی طرح جب تصویر کا سر کاٹ دے، کوہکیونی کہتے ہیں: اسی طرح اس کا بھی حکم ہوگا جس کے بغیر سر کی تصویر بنائی گئی ہو، جہاں تک بغیر بدن کے سروں کا تعلق ہے تو کیا (ان کی تصویر) حرام ہے؟ اس میں تردد ہے، اور حرمت راجح ہے، رملی کہتے ہیں: "حاوی" میں یہ دو قول ہیں:

(۱) المغنی ۷/۷، اور دیکھئے کشاف القناع ۵/۱۷۱، الخرشی ۳/۳۰۳، الفروع ۱/۳۵۲، ۳۵۳۔

انہوں نے اس کی بنیاد اس پر رکھی ہے کہ کیا ایسے حیوان کی تصویر بنانا جائز ہے جس کی کوئی نظیر نہ ہو، اگر ہم اسے جائز قرار دیں تو وہ بھی جائز ہے ورنہ ناجائز ہوگا اور یہی صحیح ہے اور ان کا قول "حیوان کی تصویر حرام ہے" دونوں کو شامل ہے۔

اور "تحفۃ المحتاج" کی عبارت کا ظاہر اس کا جواز ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: اور سر مفقود ہونے کی طرح ہی ایسی چیز کا مفقود ہونا بھی ہے جس کے بغیر زندگی باقی نہیں رہ سکتی (۱)۔

چہارم-خیالی تصویریں بنانا:

۳۴-شافعیہ صراحت کرتے ہیں کہ انسان یا حیوان کی خیالی تصویریں تحریم میں داخل ہیں، وہ فرماتے ہیں: ایسی چیز بھی حرام ہوگی جس کی مخلوقات میں نظیر نہ ہو، جیسے پروالا انسان یا چونچ والا بیل اور صاحب "روض الطالب" کا کلام جواز کے ایک قول کے وجود کا اشارہ کررہا ہے۔

اور یہ واضح ہے کہ یہ تفصیل بچوں کے کھلونوں کے علاوہ میں ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں وارد ہوا ہے: "أنه كان في لعبها فرس له جناحان، و أن النبي ﷺ ضحك لما رآها حتى بدت نواجذه" (۲) (ان کے کھلونوں میں ایک ایسا گھوڑا بھی تھا جس کے دو پر تھے اور یہ کہ نبی کریم ﷺ نے جب اس کو دیکھا تو ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے داڑھ کے دانت ظاہر ہوگئے)۔

(۱) تحفۃ المحتاج ۷/۴۳۴ و اسنی المطالب وحاشیہ ۳/۲۲۶، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/۲۹۷۔

(۲) اسنی المطالب ۳/۲۲۶، القلیوبی علی المنہاج ۳/۲۹۷، حواشی تحفۃ المحتاج ۷/۴۳۴۔

اور حضرت عائشہ کی حدیث کی تخریج عنقریب فقرہ نمبر ۳۸ میں آئے گی۔

پنجم: پامال تصویریں بنانا:

۳۵- یہ آ رہا ہے کہ اکثر علماء اس صورت میں مجسم اور مسطح تصویروں کو رکھنے اور استعمال کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں جب وہ حقیر و پامال ہوں، خواہ وہ کٹی ہوئی ہوں یا پوری ہوں، جیسے وہ تصویر جو زمین، بستر، فرش، تکیہ یا اس جیسی جگہ پر ہو۔

اور اسی کی بنیاد پر بعض علماء ایسے فوٹو بنانے کے جواز کی طرف گئے ہیں جس کا استعمال اس طرح سے ہو، جیسے کہ ان لوگوں کی خاطر ریشم بننے کا ہے جن کے لئے اس کا استعمال جائز ہے، اور فی الجملہ یہی مسلک مالکیہ کا ہے البتہ ان کے یہاں یہ خلاف اولی ہے۔

شافعیہ کے یہاں دو اقوال ہیں: ان میں اصح تحریم (کا قول) ہے اور جیسا کہ ابن عابدین نے صراحت کی ہے، یہی مسلک حنفیہ کا بھی ہے اور ابن حجر نے شافعیہ میں سے متولی سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے زمین پر تصویر بنانے کی اجازت دی ہے (۱)۔

اس مسئلہ میں ہم کو حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں ملی، لہذا اظہر یہی ہے کہ ان کے یہاں یہ تصویر کی حرمت ہی میں مندرج ہے۔

اور "امتہان" (حقیر و پامال ہونے) کے معنی کی تفصیل عنقریب آئے گی۔

ششم: مٹی، مٹھائی اور جلدی خراب ہو جانے والی چیزوں سے تصویریں بنانا:

۳۶- جو باقی رکھنے کے لئے اختیار نہیں کی جاتی ہیں ایسی تصویروں کے بنانے میں مالکیہ کے دو اقوال ہیں، جیسے وہ تصویر جو گندھے ہوئے آٹے سے بنائی جاتی ہے، اور مشہور قول ممانعت کا ہے، اور عدوی نے دونوں کو اسی طرح نقل کر کے فرمایا: جواز والا قول اصبغ کا ہے اور اس کے لئے انہوں نے اس تصویر کی مثال دی ہے جس کو آٹے یا خربوزہ کے چھلکے سے بنایا جائے، اس لئے کہ جب وہ خشک ہوگی تو کٹ جائے گی، اور شافعیہ کے نزدیک اس کا بنانا حرام ہے اور بیچنا حرام نہیں ہے (۱)۔

شافعیہ کے علاوہ کے یہاں ہم کو کوئی صراحت نہیں ملی۔

ہفتم: لڑکیوں کے کھلونے (گڑیا) بنانا:

۳۷- اکثر علماء نے تصویر اور مجسم بنانے کی حرمت سے بچیوں کے کھلونے بنانے کو مستثنی قرار دیا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہی ہے۔

قاضی عیاض نے اکثر علماء سے اس کا جواز نقل کیا ہے، اور نووی نے شرح مسلم میں ان کی پیروی کی ہے اور فرمایا: سایہ والی تصویر اور اس کے بنانے کی ممانعت سے بچیوں کے کھلونے کا استثناء اس کے بارے میں وارد ہونے والی رخصت کی وجہ سے ہے۔

اور اس سے مراد اس کا جواز ہے، خواہ کھلونا کسی انسان یا حیوان کی تصویر کی ہیئت میں ہو اور مجسم یا غیر مجسم ہو اور خواہ حیوانات میں اس کی نظیر ہو یا نہ ہو جیسے دو پروں والا گھوڑا۔

حنابلہ نے جواز کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا سر کٹا ہوا ہو یا ایسا عضو کم ہو جس کے بغیر زندگی باقی نہیں رہتی ہے اور بقیہ تمام علماء یہ شرط نہیں لگاتے (۲)۔

۳۸- اس استثناء کے لئے جمہور نے حضرت عائشہ کی حدیث سے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۸، منح الجلیل شرح مختصر خلیل ۲/ ۱۶۷، حاشیۃ عمیرہ علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۷، ۲۹۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹، اسنی المطالب بحاشیۃ الرملی ۳/ ۲۲۶، ابن عابدین ۱/ ۴۳۷۔

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸، الدسوقی ۲/ ۳۳۷، الخرشی ۳/ ۳۰۳، القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۷۔

(۲) فتح الباری ۱۰/ ۳۹۵، ۵۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، اسنی المطالب، حاشیۃ الرملی ۳/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۹۷، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰۔

تصویر ۳۸

استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں: "كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله ﷺ إذا دخل يتقمعن منه، فيسربهن إلي، فيلعبن معي"[1] (میں نبی کریم ﷺ کے یہاں گڑیوں سے کھیلتی تھی اور میری کچھ سہیلیاں بھی میرے ساتھ کھیلتی تھیں اور جب رسول اللہ ﷺ داخل ہوتے تو وہ چھپ جاتی تھیں تو رسول اللہ ﷺ ان کو میرے پاس بھیجتے تھے اور وہ میرے ساتھ کھیلتی تھیں)۔

اور ایک روایت میں ہے، فرماتی ہیں: "قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم من غزوة تبوک أو خيبر، وفي سهوتها ستر، فهبت ريح،فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب،فقال: ما هذا يا عائشة؟ قالت: بناتي، ورأى بينهن فرسالها جناحان من رقاع، فقال: ما هذا الذي أرى وسطهن؟قالت:فرس،قال:وما هذا الذي عليه؟ قالت:جناحان، فقال:فرس له جناحان؟ قالت: أما سمعت أن لسليمان خيلا لها أجنحة؟ قالت: فضحک رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى رأيت نواجذه"[2] (نبی کریم ﷺ غزوۂ تبوک یا غزوۂ خیبر سے واپس تشریف لائے اور ان (حضرت عائشہؓ) کی کھڑکی پر پردہ تھا، تو ہوا چلی اور اس کی وجہ سے پردہ کے گوشہ سے حضرت عائشہ کی گڑیاں ظاہر ہوگئیں، تو آپ ﷺ نے پوچھا: اے عائشہ! یہ کیا ہے؟ کہنے لگیں: میری گڑیا ہیں، اور ان کے درمیان آپ ﷺ نے ایک گھوڑا دیکھا جس کے کپڑوں کے ٹکڑے کے دو پر تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کیا ہے جس کو میں ان کے بیچ میں دیکھ رہا ہوں؟ کہا: یہ گھوڑا ہے، فرمایا: اور یہ اس کے اوپر کیا لگا ہوا ہے؟ کہا: دو پَر ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: دو پَروں والا گھوڑا؟ کہنے لگیں: کیا آپ نے نہیں سنا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے گھوڑوں کے پَر تھے؟ فرماتی ہیں: پھر رسول اللہ ﷺ ہنس پڑے یہاں تک کہ آپ ﷺ کے بیچ کے دانت ظاہر ہوگئے)۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے کھلونے بنانے کے اس استثناء کو تربیت اولاد کے امور پر بچیوں کو عادی بنانے کی حاجت سے معلل کیا ہے۔

اور یہ تعلیل اس صورت میں تو ظاہر ہے جب کھلونا انسان کی ہیئت پر ہو اور دو پر والے گھوڑے کے معاملہ میں ظاہر نہیں ہے، اسی وجہ سے حلیمی نے تعلیل اس سے بھی کی ہے اور دوسری چیز سے بھی، اور ان کے کلام کے الفاظ یہ ہیں: فرمایا: بچوں کو اس میں دو فائدے ہیں: ایک فوری دوسرا تاخیر سے ظاہر ہونے والا، رہا فوری فائدہ تو یہ اس انسیت کا حصول ہے جو بچوں کی نشو ونما کا ایک سرچشمہ ہے، اس لئے کہ بچہ جب خوشحال، خوش دل اور منشرح ہو تو زیادہ طاقتور اور اچھی نشو ونما والا ہوتا ہے، اس لئے کہ خوشی دل میں انبساط پیدا کرتی ہے، اور دل کے انبساط سے روح میں انبساط پیدا ہوتا ہے اور اس کا پھیلاؤ بدن بھر میں ہوتا ہے اور اس کے اثر کی طاقت اعضاء اور جوارح میں ہوتی ہے۔

رہا تاخیر والا فائدہ تو وہ اس سے بچوں کی دیکھ بھال، محبت اور ان کی شفقت سے واقف ہوجائیں گی اور یہ ان کی طبیعتوں کا لازمہ بن جائے گا یہاں تک کہ جب وہ بڑی ہوجائیں گی اور جس اولاد سے وہ خوش ہوا کرتی تھیں اس کو اپنے لئے دیکھ لیں گی تو ان

---

(۱) حدیث: "كنت ألعب بالبنات......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۵۲۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "قدم رسول الله ﷺ من غزوة خيبر......" کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۲۷ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

کے حقوق کے لئے ان کا وہی حال ہوگا جیسے کہ ان جھوٹی شبیہوں کے لئے تھا (۱)۔

ابن حجر نے "فتح الباری" میں بعض سے یہ دعوی بھی نقل کیا ہے کہ کھلونے بنانا حرام ہے اور اس کا جواز پہلے تھا پھر تصویر کی ممانعت کے عموم سے منسوخ ہوگیا (۲)۔

اور اس کا رد یوں کیا جاتا ہے کہ فسخ کا دعوی اپنے مثل دعوی کے معارض ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کھلونے کی اجازت بعد کی ہو۔

علاوہ ازیں کھلونے سے متعلق حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اس کی تاخیر پر دلالت کرنے والی چیز موجود ہے، اس لئے کہ اس میں ہے کہ یہ واقعہ نبی کریم ﷺ کی غزوہ تبوک سے واپسی کے موقع کا ہے، تو ظاہر یہی ہے کہ یہ بعد کا واقعہ ہے۔

ہشتم: تعلیم وغیرہ جیسی مصلحت سے تصویر بنانا:

۳۹- ہم نے فقہاء میں سے کسی کو بھی نہیں پایا جس نے اس سے تعرض کیا ہو سوائے اس کے جس کا ذکر انہوں نے بچوں کے کھلونوں کے بارے میں کیا ہے کہ عام تحریم سے اس کو مستثنی کرنے کی علت بچیوں کو بچوں کی تربیت کا عادی بنانا ہے جیسا کہ جمہور فقہاء کا قول ہے، یا عادی بنانا اور اچھی نشو ونما کی مصلحت سے بچوں کا انسیت حاصل کرنا اور مسرت میں اضافہ ہونا جیسا کہ حلیمی کا قول ہے، اور سبب تحریم (یعنی ان کا ذی روح کی تصویر ہونا) کے قیام کے باوجود اس مصلحت سے تصویریں بنانا مباح ہے، اور تعلیم وتدریب وغیرہ کے مقصد سے تصویر بنانا اس سے خارج نہیں ہے۔

(۱) المنہاج فی شعب الایمان للحلیمی، (بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ھ ب ۴۱ الملاعب والملاہی) ۳/۹۷۔

(۲) فتح الباری ۱۰/۳۹۵۔

تیسری قسم: تصویریں رکھنا اور ان کا استعمال کرنا:

۴۰- جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ صورت بنانے کی حرمت سے تصویر رکھنے کی حرمت یا ان کے استعمال کرنے کی حرمت لازم نہیں ہے، اس لئے کہ ذی روح کی تصویر بنانے کی حرمت میں سخت نصوص وارد ہوئی ہیں، جن کا تذکرہ ہوچکا ہے، اس میں سے مصور پر لعنت ہونا، جہنم میں اس کا عذاب دیا جانا اور لوگوں میں سب سے زیادہ عذاب میں ہونا یا سب سے زیادہ عذاب والے لوگوں میں ہونا بھی ہے، اور ان میں سے کوئی چیز تصویر رکھنے کے بارے میں وارد نہیں ہوئی ہے، اور اس کے استعمال کرنے والے میں حرمت تصویر کی علت یعنی اللہ تعالی کی صفت خلق سے مشابہت اختیار کرنا متحقق نہیں ہوتی ہے۔

اس کے باوجود تصویر رکھنے اور استعمال کرنے کی ممانعت پر دلالت کرنے والی چیزیں وارد ہوئی ہیں، البتہ اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث میں کسی عذاب کا ذکر یا ایسا قرینہ نہیں ہے جس سے پتہ چلتا کہ تصویروں کا رکھنا کبائر میں سے ہے، اس بنیاد پر جن صورتوں کا رکھنا حرام ہے ان کے رکھنے والے کا حکم یہ ہوگا کہ اس نے صغیرہ گناہوں میں سے ایک گناہ کیا ہے، البتہ اس قول کے مطابق کہ صغیرہ پر اصرار کرنا بھی کبیرہ ہوتا ہے، اگر اصرار کا تحقق ہوجائے تو کبیرہ گناہ ہوجائے گا، اس کا تحقق نہ ہونے پر یا اس کا قائل نہ ہونے پر کہ صغیرہ پر اصرار کبیرہ ہوتا ہے، ایسا نہیں ہوگا۔

نووی نے صحیح مسلم میں صورتوں کی حدیث کی شرح میں تصویر بنانے اور رکھنے کے حکم کے درمیان فرق پر متنبہ کیا ہے، اور شافعیہ میں سے شبر املسی نے بھی اس پر متنبہ کیا ہے اور اکثر فقہاء کا کلام اسی پر جاری ہے (۱)۔

(۱) شرح صحیح مسلم للنووی ۱۱/۸۰، حاشیۃ الشبر املسی علی شرح المنہاج للنووی ۳/۲۸۹۔

اور تصویریں رکھنے کی ممانعت پر دلالت کرنے والی احادیث میں سے کچھ یہ ہیں:

(۱) "أن النبي ﷺ هتک الستر الذی فیه الصورة" (نبی کریم ﷺ نے اس پردہ کو چاک کردیا جس میں تصویر تھی) اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: "أخریه عني" [۱] (اس کو مجھ سے دور رکھو) یہ حدیث گذر چکی ہے۔

(۲) اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إن البیت الذی فیه الصور لاتدخله الملائكة" [۲] (جس گھر میں تصویر ہوتی ہے اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے)۔

(۳) اسی قبیل سے حضرت علی بن ابی طالبؓ کی یہ حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ان کو مدینہ کی طرف بھیجا اور فرمایا: "لاتدع صورة الاطمستها" (کسی تصویر کو مٹائے بغیر نہ چھوڑنا) اور ایک روایت میں ہے: "إلا لطختها ولا قبراً مشرفا إلاسویته" (آلودہ کئے بغیر مت چھوڑنا اور کسی ابھری ہوئی قبر کو برابر کئے بغیر مت چھوڑنا) اور ایک روایت میں ہے: "ولاصنما إلا کسرته" [۳] (اور کسی بت کو توڑے بغیر مت چھوڑنا)۔

۴۱- اس کے بالمقابل نبی کریم ﷺ اور آپ کے صحابہ وتابعین سے کئی قسم کی ذی روح تصویروں کا استعمال منقول ہے، اور اس کی وضاحت کرنے والی روایات کا ذکر اوپر گزر چکا ہے (فقرہ ر۳۱) اور یہاں ہم اس روایت کا اضافہ کریں گے کہ حضرت دانیال نبیؑ کی انگوٹھی پر ایک شیر اور شیرنی تھی جس کے درمیان ایک (انسانی) بچہ تھا جس کو دونوں چھورہے تھے، اور یہ اس لئے تھا کہ بخت نصر سے کہا گیا کہ ایک بچہ پیدا ہوگا، تمہاری ہلاکت اسی کے ہاتھ ہوگی تو وہ تمام نوزائیدہ بچوں کو قتل کرنے لگا، پھر جب حضرت دانیال کی ماں کے یہاں ولادت ہوئی تو انہوں نے ان کو سلامتی کی امید میں ایک جھاڑی میں ڈال دیا، اور اللہ نے ان کی حفاظت کے لئے ایک شیر کو اور دودھ پلانے کے لئے ایک شیرنی کو مقرر کردیا، تو انہوں نے اس کو اپنی انگوٹھی میں نقش کرالیا تا کہ یہ ان کی نگاہوں میں رہے، تا کہ وہ اللہ کی نعمت کو یاد رکھیں، اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں حضرت دانیال کی لاش اور انگوٹھی پائی گئی اور حضرت عمر نے انگوٹھی حضرت ابوموسی اشعری کے حوالہ کردی [۱] تو یہ دو صحابیوں کا فعل ہوا۔

اور جن تصویروں کا استعمال جائز ہے اور جن کا استعمال ناجائز ہے ان کے بارے میں فقہاء کے اقوال اور ان متعارض احادیث کے درمیان ان کے تطبیق کرنے کا بیان عنقریب آئے گا۔

جس گھر میں تصویریں ہوں اس میں فرشتے نہیں داخل ہوتے:

۴۲- صحیحین اور غیر صحیحین میں حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر کی روایت سے، اور غیر صحیحین میں حضرت علی، حضرت میمونہ، حضرت ابوسعید، حضرت ابوطلحہ، حضرت زید بن خالدؓ وغیرہ کی روایت سے یہ بات انہیں الفاظ کے ساتھ نبی کریم ﷺ کے قول سے ثابت ہے۔

نووی کہتے ہیں: علماء کا قول ہے: جس گھر میں تصویر ہو اس میں داخل ہونے سے فرشتوں کے رک جانے کا سبب اس کا کھلی ہوئی معصیت ہونا ہے اور اس میں اللہ تعالی کی صفت خلق سے مشابہت

(۱) اسی مفہوم کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۶) میں گزر چکی ہے۔
(۲) اس حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۶) میں گزر چکی ہے۔
(۳) اس مفہوم کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۴) میں گزر چکی ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۳۸، تاریخ ابن کثیر ۷ر ۸۸، اقتضاء الصراط المستقیم (طبع ۱۳۶۹ھ) رص ۳۳۹۔

اختیار کرنا بھی ہے، اور بعض تصویریں ان چیزوں کی صورت پر ہوتی ہیں جن کی اللہ کے سوا عبادت کی جاتی ہے، لہذا اس کے اختیار کرنے والے کو گھر میں فرشتوں کے داخلہ، ان کے گھر میں نماز پڑھنے، اس کے لئے استغفار کرنے، اس کے لئے اس کے گھر میں برکت کی دعا کرنے، اور شیطان کی اذیت کو اس سے دور کرنے سے محرومی کی سزا دی گئی۔

اور جیسا کہ ''فتح الباری'' میں ہے قرطبی فرماتے ہیں: فرشتے اس لئے داخل نہیں ہوتے کہ تصویریں رکھنے والا ان کفار سے مشابہ ہوگیا ہے جو اپنے گھروں میں تصویریں رکھتے ہیں اور ان کی عبادت کرتے ہیں، لہذا یہ بات ملائکہ کو ناپسند ہوتی ہے، نووی فرماتے ہیں: یہ فرشتے جو ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، رحمت کے فرشتے ہیں، رہے حفظہ (حفاظت کرنے والے فرشتے) تو وہ ہر گھر میں داخل ہوتے ہیں اور کسی حال میں بنی آدم سے جدا نہیں ہوتے، اس لئے کہ وہ ان کے اعمال کا شمار کرنے اور اس کو لکھنے پر مامور ہیں، پھر نووی فرماتے ہیں: یہ ہر تصویر میں عام ہے یہاں تک کہ جو ممتہن (حقیر) ہو اس میں بھی اور طحاوی نے ان سے نقل کیا ہے کہ فرشتے دراہم و دنانیر تک کی تصویروں کی وجہ سے دخول سے رک جاتے ہیں۔

اور نووی کے اس قول میں مبالغہ اور کھلا تشدد ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے پردہ کو چاک کردیا اور اس سے دو تکیے بنالئے، تو نبی کریم ﷺ ان پر ٹیک لگاتے تھے اور تصویریں دونوں میں موجود تھیں، اور آپ ﷺ دراہم و دنانیر اپنے گھر میں باقی رکھنے میں حرج نہیں محسوس کرتے تھے جبکہ ان میں تصویریں ہوتی تھیں، اور اگر یہ چیز فرشتوں کے آپ کے گھر میں داخل ہونے سے مانع ہوتی تو آپ گھر میں ان کو باقی نہ رکھتے، اسی لئے ابن حجر فرماتے ہیں: ان حضرات کا قول راجح ہے جو فرماتے ہیں کہ وہ تصویر جس کے مکان میں ہونے سے فرشتے مکان میں داخل ہونے سے رک جاتے ہیں، وہ ہے جو اپنی ہیئت کے ساتھ بلندی پر ہو، ممتہن (حقیر) نہ ہو، اور اگر وہ ممتہن ہو یا غیر ممتہن ہو لیکن نصف سے کاٹ کر اس کی ہیئت بدل دی گئی ہو تو ایسی تصویر فرشتوں کے داخل ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے(۱)۔

اور ابن عابدین کے کلام میں اس پر دلالت کرنے والی عبارت ہے کہ حنفیہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ ہر وہ تصویر جس کا گھر میں باقی رکھنا مکروہ نہیں ہے، ملائکہ کے گھر میں داخل ہونے سے مانع نہیں ہوتی، خواہ کاٹی ہوئی تصویریں ہوں یا چھوٹی تصویریں ہوں یا ممتہن تصویریں ہوں یا ڈھکی ہوئی ہوں وغیرہ، اس لئے کہ ان اقسام میں ان تصویروں کے پجاریوں سے مشابہت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ چھوٹی یا ممتہن تصویروں کی عبادت نہیں کرتے ہیں، بلکہ بڑی صورت کو نصب کرتے ہیں اور ان کا رخ کرتے ہیں (۲)۔

ابن حبان کہتے ہیں: ایسے گھر میں ملائکہ کا داخل نہ ہونا جس میں تصویریں ہوں نبی کریم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے فرماتے ہیں: یہ اس دوسری حدیث کے مثل ہے: "لا تصحب الملائكة رفقة فيها جرس" (۳) (فرشتے ایسے دوستوں کی مصاحبت نہیں کرتے جن کے ساتھ گھنٹی ہو) اس لئے کہ یہ ایسے دوستوں پر محمول ہے جس میں رسول اللہ ﷺ ہوں، کیونکہ یہ محال ہے کہ حاجی اور عمرہ کرنے والے بیت اللہ کے قصد سے اونٹوں پر نکلیں اور ملائکہ ان کے ساتھ نہ ہوں جبکہ وہ اللہ کا وفد ہیں، اور اس قول کا مآل یہ ہے کہ ملائکہ سے مراد وحی کے فرشتے ہیں، اور وہ بجائے دوسرے فرشتوں کے جبرئیل

---

(۱) شرح النووی لصحیح مسلم ۱۱/ ۸۴، فتح الباری ۱۰/ ۳۹۱، ۳۹۲۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۴۳۷۔

(۳) حدیث: "لا تصحب الملائكة رفقة فيها جرس" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۷۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

علیہ السلام ہیں، ابن حجر نے اس کو داؤدی اور ابن وضاح سے نقل کیا ہے اور اس کا مآل یہ ہے کہ ممانعت نبی کریم علیہ السلام کے زمانہ اور اس جگہ کے ساتھ مخصوص ہے جہاں پر آپ علیہ السلام ہوں، اور آپ کی وفات سے کراہت ختم ہوگئی، اس لئے کہ آسمان سے وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا ہے[1]۔

انسانی مصنوعات نیز جمادات ونباتات کی تصویریں رکھنا اور استعمال کرنا:

۴۳-مصنوعات انسانی اور جمادات ونباتات کی تصویریں کا رکھنا اور استعمال کرنا جائز ہے، خواہ گاڑی ہوئی ہوں یا لٹکائی ہوئی ہوں، یا رکھی ہوئی ممتھن (حقیر) ہوں، اسی طرح خواہ وہ دیواروں، چھتوں یا زمین پر منقش ہوں، اور خواہ وہ مسطح ہوں جیسا کہ ہوتا ہے یا مجسم ہوں، جیسے مصنوعی پھول اور نباتات اور کشتیوں، طیاروں، گاڑیوں، گھروں اور پہاڑوں وغیرہ کے ماڈل، نیز سیاروں، ستاروں اور سورج اور چاند کے ساتھ ساتھ آسمانی برج کے مجسمے اور خواہ ان کو کسی ضرورت اور نفع کے لئے استعمال کیا جائے یا صرف زینت اور خوبصورتی کے لئے، چنانچہ ان سب میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، الا یہ کہ کسی عارض کی وجہ سے حرام ہوجائیں، جیسے کہ تمام رکھی جانے والی چیزوں میں اصل کے مطابق وہ عام حالات سے اسراف کی حد تک باہر ہوں۔

انسان یا حیوان کی تصویریں رکھنا اور استعمال کرنا:

۴۴-تصویر کی ایک قسم کے استعمال کی حرمت پر علماء کا اجماع ہے، اور یہ وہ ہے جو بت ہو، اور اللہ کے بجائے اس کی عبادت ہوتی ہو، اس کے علاوہ اقسام میں سے کوئی بھی اختلاف سے خالی نہیں ہے، البتہ جس کی ممانعت پر فقہاء کا قول قریب قریب متفق ہے، وہ ہے جو مندرجہ ذیل امور کی جامع ہو:

الف۔ذی روح (جاندار) کی تصویر ہو بشرطیکہ مجسم ہو۔

ب۔کامل الاعضاء ہو اور ان ظاہری اعضاء میں سے کوئی عضو کٹا ہوا نہ ہو جس کے فقدان پر زندگی باقی نہیں رہتی ہے۔

ج۔وہ نصب کی ہوئی یا اعزاز کے مقام پر آویزاں ہو، اس صورت میں نہیں جب وہ حقیر و پامال ہو۔

د۔چھوٹی نہ ہو۔

ھ۔بچوں کے کھیل وغیرہ میں سے نہ ہو۔

و۔ان چیزوں میں سے نہ ہو جو جلدی خراب ہوجاتی ہیں، ان شرائط کی جامع تصویر کی حرمت میں بھی ایک قوم نے اختلاف کیا ہے، لیکن ان کا نام نہیں آتا ہے، جیسا کہ پہلے نقل کیا گیا، لیکن یہ کمزور اختلاف ہے، اور ہم ان شرائط سے خارج ہر نوع کا حکم بیان کریں گے۔

الف-مسطح تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا:

۴۵-مالکیہ اور ان کے موافقین کی رائے ہے کہ مسطح تصویروں کا استعمال حرام نہیں ہے، بلکہ اگر وہ نصب کی ہوئی ہوں تو مکروہ ہے، اور ممتہن (حقارت سے رکھی ہوئی) ہوں تو ان کا استعمال خلاف اولی ہے[1]۔

غیر مالکیہ کے یہاں (گزشتہ تفصیل کے مطابق) جب شرائط پوری ہوجائیں تو استعمال کے اعتبار سے مسطح اور مجسم صورتیں حرمت میں برابر ہیں۔

---

(۱) فتح الباری ۳۸۴/۱۰۔

(۱) الدسوقی ۳۳۸/۲، شرح منح الجلیل ۱۶۷/۲۔

ب-کاٹی ہوئی تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا:

۴۶-جب تصویر، خواہ مجسم ہو یا مسطح، کا کوئی ایسا عضو کٹا ہوا ہو جس کے کٹے ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی ہے تو اس وقت تصویر کا استعمال جائز ہوگا، یہ جمہور علماء یعنی حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اور اس جگہ بعض مخالفین جیسے شافعیہ نے بھی اباحت پر اتفاق کیا ہے، چنانچہ وہ تصویر بنانے کی حرمت کی رائے رکھتے ہیں، لیکن رکھنے کی حرمت مراد نہیں ہے، اور خواہ تصویر کو اصل ہی سے کٹا ہوا بنایا گیا ہو یا اس کو مکمل بنایا گیا ہو، پھر اس کی کوئی ایسی چیز کاٹ ڈالی گئی ہو جس کے کٹے ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی ہے اور خواہ تصویر نصب کی ہوئی ہو یا نصب کردہ نہ ہو جیسا کہ بعد والے مسئلہ میں آئے گا۔

۴۷-اس کی دلیل گزری ہوئی یہ حدیث ہے کہ حضرت جبریل نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "**مُرْ برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة**"(۱) (تصویر کے سر کے بارے میں حکم دیجئے کہ اس کو کاٹ ڈالا جائے یہاں تک کہ وہ درخت کی ہیئت کی طرح ہوجائے)، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے فرمایا: "**إن في البيت سترا، وفي الحائط تماثيل، فاقطعوا رؤوسها فاجعلوها بساطا أو وسائد فأوطئوه، فإنا لا ندخل بيتا فيه تماثيل**"(۲) (گھر میں پردہ ہے اور دیوار میں تصویریں ہیں تو ان کے سروں کو کاٹ ڈالو اور انہیں بستر یا تکیہ بنالو اور اسے روندو، اس لئے کہ ہم ایسے گھروں میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویریں ہوں) اور یہ کافی نہیں ہے کہ تصویر سے آنکھوں، بھوؤں، ہاتھوں یا پیروں کو مٹادیا جائے، بلکہ ضروری ہے کہ زائل ہونے والا عضو ان اعضاء میں سے ہو جس کے زائل ہونے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی، جیسے سر کاٹنا، چہرہ مٹانا، سینہ یا پیٹ پھاڑنا، ابن عابدین کہتے ہیں: خواہ علاحدہ کرنا کسی ایسے دھاگے سے ہو جسے سارے سر پر سی دیا جائے یہاں تک کہ اس کا کوئی اثر نہ باقی بچے، یا کسی گوند وغیرہ سے اسے پالش کرکے ہو یا اسے تراش کر یا دھوکر ہو، رہا سر کو اس کے حال پر باقی رکھ کر سر کو کسی دھاگے کے ذریعہ جسم سے علاحدہ کرنا تو اس سے کراہت ختم نہیں ہوگی، اس لئے کہ بعض پرندے کنٹھے دار ہوتے ہیں، لہٰذا اس سے قطع متحقق نہیں ہوگا۔

حنابلہ میں سے صاحب "شرح الاقناع" کہتے ہیں: اگر تصویر کے اعضاء میں سے اس کا سر کاٹ دے تو کراہت نہیں رہے گی، یا اس کا کوئی ایسا عضو کاٹ دے جس کے خاتمہ سے زندگی باقی نہیں رہتی تو وہ سر کاٹنے ہی کی طرح ہوگا، جیسے اس کا سینہ یا پیٹ (کاٹ دے) یا اس کے بدن سے علاحدہ سر بنادے، اس لئے کہ یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے۔

مالکیہ میں سے صاحب "منح الجلیل" کہتے ہیں: بلاشبہ حرام وہ ہے جو ان ظاہری اعضاء کو کامل طور پر رکھنے والی ہو جن کے بغیر وہ زندہ نہیں رہ سکتا اور اس کا سایہ ہو۔

البتہ شافعیہ کا اس صورت میں جب باقی رہنے والا عضو سر ہو اختلاف ہے اور دو اقوال ہیں:

ایک یہ کہ یہ حرام ہوگی، اور راجح یہی ہے، دوسرا یہ کہ حرام نہیں ہے اور کسی ایسے جزء کا کاٹ دینا جس کے کاٹنے کے ساتھ زندگی باقی نہیں رہ سکتی بقیہ کو مباح کردے گا جیسا کہ اگر سر کاٹا اور بقیہ اعضاء

---

(۱) اس کی تخریج (فقرہ/۱۶) میں گزرچکی ہے۔

(۲) حدیث: "إن في البيت سترا و في الحائط تماثيل......" کی روایت احمد (۲/۳۰۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی روایت ترمذی (۶/۲۸۰ طبع الحلبی) نے قریب قریب انہی الفاظ میں کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

باقی رہے [۱]۔

"اسنی المطالب" اور اس کے حاشیہ میں آیا ہے کہ اگر اس کا سر کاٹا تب بھی اسی طرح ہوگا، کوہکیونی فرماتے ہیں: جس کی تصویر بغیر سر کے بنائی جائے اس کا بھی یہی حکم ہوگا، اور رہے جسموں کے بغیر سر تو کیا وہ حرام ہیں؟ اس میں تردد ہے اور حرمت راجح ہے، رملی کہتے ہیں: حاوی میں یہ دو اقوال ہیں اور دونوں کی بناء انہوں نے اس پر رکھی ہے کہ کیا ایسے حیوان کی تصویر بنانا جائز ہے جس کی کوئی نظیر نہ ہو، اگر ہم یہ جائز قرار دیں تو وہ بھی جائز ہوگا ورنہ نہیں، اور یہی (بعد والا ہی) صحیح ہے۔

اور شروانی اور ابن قاسم کے حاشیہ میں ہے: نچلے نصف حصہ کا مفقود ہونا سر کے مفقود ہونے کی طرح ہے۔

۴۸- اباحت کے لئے یہ کافی ہے کہ تصویر کا سینہ یا پیٹ چھنا ہوا ہو، حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، ابن عابدین فرماتے ہیں: مثلاً جب پیٹ میں سوراخ ہو تو کیا وہ اسی میں سے ہے؟، ظاہر یہ ہے کہ اگر سوراخ اتنا بڑا ہو جس سے اس کا نقص ظاہر ہوتا ہو تو ہاں ورنہ نہیں، جیسے کہ اگر سوراخ ڈنڈا رکھنے کے لئے ہو جس سے تصویر ٹھہر سکے جیسے سایہ کی وہ خیالی تصویر جس سے کھیلا جاتا ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ مکمل تصویر باقی رہتی ہے، اور خیالی کی تصویروں کے بارے میں انہوں نے یہ جو کچھ کہا ہے اس میں بعض شافعیہ نے ان کی مخالفت کی ہے، اور ان کی رائے یہ ہے کہ جو چھن اس کے درمیان میں ہوتی ہے وہ کراہت کے ازالہ کے لئے کافی ہے، جیسا کہ شیخ ابراہیم باجوری نے اس کی صراحت کی ہے [۲] اور ان سے منقول (عبارت) تصویروں کی طرف دیکھنے کی بحث میں آرہی ہے۔

ج- نصب کی ہوئی تصویروں اور حقارت سے رکھی ہوئی تصویروں کا استعمال کرنا اور رکھنا:

۴۹- جمہور کی رائے ہے کہ ذی روح کی تصویریں رکھنا، خواہ وہ مجسم ہوں یا غیر مجسم، ایسی ہیئت کے ساتھ حرام ہے جس میں وہ معلق یا نصب ہوں، اور یہ ان مکمل تصویروں میں ہے جن کا کوئی ایسا عضو نہ کاٹا گیا ہو جس کے (کاٹنے کے) ساتھ زندگی باقی نہیں رہتی، اور اگر سابقہ فقرہ میں گزری ہوئی تفصیل کے مطابق اس کا کوئی عضو کاٹ دیا جائے تو اس کا نصب کرنا اور لٹکانا جائز ہوگا، اور اگر تصویر مسطح ہو تو مالکیہ کے نزدیک کراہت کے ساتھ اس کا لٹکانا جائز ہے۔

القاسم بن محمد سے ان تصویروں کو لٹکانے کی اجازت منقول ہے جو کپڑوں میں ہوتی ہیں، اور مصورین پر لعنت کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے راوی یہی ہیں، اور فقہ و تقوی میں آپ اہل مدینہ کے افضل لوگوں میں تھے۔

جب تصویر رکھی جائے اور وہ ممتہن (حقارت سے ڈالی ہوئی) ہو تو جمہور کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے کہ زمین میں بچھے ہوئے بستر میں یا فرش پر یا اسی طرح کی (کسی اور جگہ ہو)، اور حنابلہ و مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ مکروہ بھی نہیں ہے، البتہ مالکیہ کا قول ہے کہ اس وقت وہ خلاف اولی ہے۔

اور نصب کی ہوئی اور ممتہن تصویر کے درمیان ان حضرات نے وجہ فرق یہ بیان کی ہے کہ جب تصویر اونچی کی ہوئی ہو تو وہ معظم ہوتی ہے اور بتوں سے مشابہ ہوجاتی ہے، اور رہی وہ جو زمین وغیرہ میں ہو تو وہ بتوں سے مشابہ نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بتوں والے ان کو نصب کرتے اور عبادت کرتے ہیں اور ان کو حقارت سے نہیں ڈالتے۔

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، ۷/ ۴۴۳، شرح منح الجلیل ۴/ ۱۶۶، اسنی المطالب، حاشیہ ۳/ ۲۲۶، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۴، کشاف القناع ۵/ ۱۷۱، الفروع ۱/ ۳۵۳۔

(۲) تحفۃ المحتاج وحواشیہ ۷/ ۴۳۳، ۴۳۵، المغنی ۷/ ۸، ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۱۳۱۔

اور کبھی گمان ہوتا ہے کہ کاٹی ہوئی تصویر کا نصب کر کے باقی رکھنا جائز نہیں ہے، لیکن سنت میں اس کے جواز پر دلالت کرنے والی چیز آئی ہے، اور یہ وہی حدیث ہے جس کو ہم نے پہلے نقل کیا ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے نبی کریم ﷺ سے فرمایا: "مُرْ برأس التمثال فليقطع حتى يكون كهيئة الشجرة" (تصویر کے سر کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے کاٹ دیا جائے یہاں تک کہ وہ درخت کی ہیئت میں ہو جائے) اور دوسری حدیث میں ان کا ارشاد ہے: "فإن كنت لابد فاعلا فاقطع رءوسها أو اقطعها وسائد أو اجعلها بسطا" (اگر تم ضروری کرنے والے ہو تو ان کے سروں کو کاٹ ڈالو یا ان سے تکیہ کاٹ لو یا بستر بنالو)، اس لئے کہ یہ احادیث کاٹنے کے بعد نصب کی ہوئی حالت میں ان کے باقی رکھنے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔

اور گھر میں ممتہن تصویر باقی رہنے کی دلیل میں حضرت عائشہؓ کی گزشتہ حدیث ہے کہ "أنها قطعت الستر وجعلته وسادتين، وكان النبي ﷺ يتكىء عليهما و فيهما الصور" (انہوں نے پردہ کاٹ ڈالا اور اس سے دو تکیے بنالئے، اور نبی کریم ﷺ دونوں پر ٹیک لگاتے تھے، جبکہ ان میں تصویریں تھیں)۔

حضرت عکرمہ سے منقول ہے وہ کہتے ہیں: وہ حضرات تصاویر میں سے ان کو مکروہ سمجھتے تھے جن کو نصب کیا گیا ہو اور جن کو پیر روندتے ہوں ان میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، اور القاسم بن محمد ایسے تکیہ پر ٹیک لگاتے تھے جس میں تصویریں تھیں (۱)۔

اسی لئے تصویر کا سر کاٹنے کے بیان کرنے کے بعد ابن حجر کہتے ہیں: اس حدیث میں ان حضرات کے قول کی ترجیح ہے جو اس طرف گئے ہیں کہ وہ تصویر جو اس گھر میں ملائکہ کے دخول سے مانع ہوتی ہے جہاں وہ موجود ہو، وہ ہے) جو اس گھر میں نصب کی ہوئی ہو اور اپنی ہیئت پر باقی ہو، اور اگر وہ ممتہن ہو یا غیر ممتہن ہو لیکن اس کی ہیئت اس کا سر کاٹ کے یا تصویر کا نصف حصہ کاٹ کے بدل دی گئی تو فرشتوں کے داخل ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی (۱)۔

۵۰ - کون سا نصب کرنا ممنوع ہے، اس کے بارے میں بعض شافعیہ کہتے ہیں: کسی طرح کا بھی نصب کرنا ہو یہاں تک کہ ایسے لوٹے کے استعمال کے بارے میں صاحب "المہمات" کو تردد ہے جس میں تصویریں ہوں، اور ان کا میلان ممانعت کی طرف ہے، کیونکہ لوٹا کھڑا ہوتا ہے: اور وہ تکیوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر ان کو کھڑا کر کے استعمال کیا جائے تو حرام ہوگا اور نصب نہ کر کے استعمال کیا جائے تو جائز ہوگا۔

بعض علماء اس طرف گئے ہیں کہ ممنوع نصب کرنا اس کے لئے خاص ہے جس میں تعظیم ظاہر ہوتی ہو، چنانچہ جوینی کہتے ہیں: جو تصویریں پردوں اور کپڑوں میں ہوتی ہیں وہ حرام نہیں ہوں گی، اس لئے کہ یہ ان کا امتہان (حقارت سے ڈالنا) ہے، اور حضرت القاسم بن محمد سے جو کچھ گزرا ہے یہ اس کے موافق ہے۔

رافعی کہتے ہیں: تصویروں کا حمام یا گزرگاہ میں نصب کرنا حرام نہیں ہے برخلاف ان کے جن کو مجلسوں اور اعزاز کی جگہوں میں نصب کیا جائے، یعنی اس لئے کہ گذرگاہ اور حمام میں وہ ممتہن (پامال) ہوتی ہیں اور مجالس میں مکرم ہوتی ہیں، اور حنابلہ میں سے صاحب "المغنی" کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ حمام وغیرہ میں تصویریں نصب کرنا حرام ہے۔

---

(۱) شرح منیۃ المصلی ص ۳۵۹، شرح المنہاج ۲۹۸/۳، المغنی ۷۷، فتح الباری ۳۸۸/۱۰، ۳۹۳، الخرشی ۳۰۳/۳، الإنصاف ۳۳۶/۸، ۴۷۴/۱، کشاف القناع ۱۷۱/۵، ۲۷۹/۱، ابن عابدین ۴۳۶/۱، الآداب الشرعیہ ۵۱۳/۳۔

(۱) فتح الباری ۳۹۲/۱۰۔

اس کے ساتھ ہی شافعیہ نے جن تصویروں کے ممتہن ہونے کی صراحت کی ہے، ان میں وہ بھی ہے جو پیالہ، دسترخوان اور پلیٹ میں ہو[۱]، اور بعض شافعیہ کے نزدیک سکوں کی تصویریں بھی ممتہنہ (حقارت سے ڈالی ہوئی) تصویروں سے ملحق ہیں، رملی کہتے ہیں: میرے نزدیک وہ رومی دینار جن پر تصویریں ہوں اس قسم سے ہیں جن پر نکیر نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ خرچ کرنے اور معاملہ کرنے کی وجہ سے وہ ممتہن ہیں، اور سلف بغیر کسی نکیر کے ان کے ذریعہ تعامل کرتے تھے اور اسلامی دراہم جیسا کہ مشہور ہے، عبد الملک بن مروان ہی کے عہد میں بنائے گئے تھے اور زرکشی نے بھی اسی کے مثل بات کہی ہے[۲]۔

۵۱ - یہ تو جس میں تعظیم یا اہانت ظاہر ہو اس کے حکم کا بیان ہے، رہا وہ جس میں دونوں اوصاف میں سے کوئی بھی ظاہر نہ ہو جیسے وہ تصویر جو کسی کتاب میں چھپی ہوئی ہو یا میز کی دراز، الماری یا تپائی پر بغیر نصب کے رکھی ہوئی ہو، تو ابن حجر وغیرہ سے نقل کر کے قلیوبی کے کلام میں ہے: جس میں حیوان کی تصویر ہو اس کا پہننا، روندنا اور کسی صندوق یا ڈھکی ہوئی چیز میں رکھنا جائز ہے[۳] اور "مختصر المزنی" کی عبارت دلالت کرتی ہے کہ حرمت نصب کردہ تصویر ہی تک محدود

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸، ۳۹۹، شرح المنہاج، حاشیہ القلیوبی ۳/ ۲۹۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۷/ ۴۳۲، أسنی المطالب ۳/ ۲۲۶، المغنی ۷/ ۱۰۔
لہذا ایسی حکم (ان تصویروں کا) ہونا چاہئے جو استعمال کے ان تمام آلات میں ہوتی ہیں جن کو نصب نہیں کیا جاتا جیسے چمچے، چھری اور آلہ ضرب نیز (ان تصویروں کا ہونا چاہئے) جو دسترخوانوں کے فرش اور کرسیوں میں ہوتی ہیں، نیز ان تصویروں کا جو مصنوعی خورد کا روار استعمال کے لئے تیار کئے گئے آلات اور سامانوں میں ہوتی ہیں، جیسے وہ تصویریں جو استعمال کے لئے تیار کئے گئے اخبارات میں ہوتی ہیں۔
(۲) الرملی علی أسنی المطالب ۳/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹۔
(۳) المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۷۔

ہے، مزنی کہتے ہیں: اور ذی روح کی تصویر جب وہ نصب کی ہوئی ہو[۱]، اور ابن شیبہ نے حماد سے اور حماد نے ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا: تلوار کے زیور میں کوئی حرج نہیں ہے اور گھر کی فضا (چھت) میں ان (تصویروں) سے کوئی حرج نہیں ہے، اور اس میں مکروہ تو وہ ہے جس کو نصب کر دیا گیا ہو[۲]۔

اور اس کی اصل حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، چنانچہ مسند امام احمد میں حضرت لیث بن ابی سلیم سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں حضرت سالم کے پاس گیا، اور وہ ایک ایسے تکیہ پر ٹیک لگائے ہوئے تھے جن میں پرندوں اور جنگلی جانوروں کی تصاویر تھیں تو میں نے کہا: کیا یہ مکروہ نہیں ہے؟ فرمایا: نہیں، ان میں مکروہ صرف وہ ہے جس کو نصب کر دیا گیا ہو[۳]۔

بچوں کے مجسم اور غیر مجسم کھلونوں کا استعمال:

۵۲ - گزر چکا ہے کہ فقہاء کا قول مذکورہ کھلونے بنانے کے جواز کا ہے، لہذا ان کا استعمال کرنا بدرجہ اولی جائز ہے، قاضی عیاض نے علماء سے اس کا جواز نقل کیا ہے، اور صحیح مسلم کی شرح میں نووی نے ان کی پیروی کی ہے، کہتے ہیں، قاضی نے کہا: چھوٹی بچیوں کے لئے رخصت ہے[۴]۔

اور چھوٹی بچیوں سے مراد وہ ہیں جو ان میں بالغ نہ ہوں، خطابی کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے (گڑیوں) سے متعلق حضرت عائشہ کو رخصت اس لئے دی کہ وہ اس وقت نابالغ تھیں، ابن حجر فرماتے ہیں: یہ بات جزم سے کہنا محل نظر ہے، ہاں اس کا احتمال ہے، اس لئے کہ

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۳۸۸، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۷۔
(۲) المصدر ۸/ ۳۸۲۔
(۳) المسند ۹/ ۷ ۱۴ طبع احمد شاکر، وقال: اس کی سند صحیح ہے۔
(۴) فتح الباری ۱۰/ ۵۲۷، شرح النووی علی مسلم ۱۱/ ۸۲، شرح المنہاج ۳/ ۲۱۳۔

غزوۂ خیبر میں حضرت عائشہؓ چودہ سال کی تھیں، رہا غزوۂ تبوک تو آپ اس میں قطعی طور سے بالغ ہوگئی تھیں (۱)، لہذا اس میں اس کی دلالت ہے کہ رخصت صرف انہیں پر منحصر نہیں ہے جو ان میں نابالغ ہوں، بلکہ جب تک اس کی ضرورت باقی ہو، بلوغ کے بعد کے مرحلہ تک بھی (رخصت) متعدی ہوجائے گی۔

۵۳- اور اس رخصت کی علت اولاد کی تربیت کے کام کا ان کو عادی بنانا ہے، اور حلیمی کے حوالہ سے نقل گزر چکی ہے کہ بچوں کو مانوس اور خوش کرنا بھی علت ہے (۲) اور اس سے ان کو نشاط، طاقت، فرحت، اچھی نشو ونما اور مزید سیکھنے کا (جذبہ) حاصل ہوتا ہے، تو اس بنیاد پر بچوں میں صرف لڑکیوں تک معاملہ محدود نہیں رہے گا، بلکہ لڑکوں کی طرف بھی تجاوز کرجائے گا، اور اس کی صراحت کرنے والوں میں امام ابو یوسف بھی ہیں، چنانچہ ''القنیہ'' میں ان سے منقول ہے: کھلونا بیچنا اور بچوں کا اس سے کھیلنا جائز ہے (۳)۔

۵۴- لڑکیوں کے ساتھ ساتھ بچوں کے لئے باتصویر کھلونوں کے جواز کو مؤکد کرنے والی چیزوں میں وہ حدیث بھی ہے جو صحیحین میں حضرت ربیع بنت معوذ انصاریہؓ سے ثابت ہے کہ وہ کہتی ہیں: "أرسل رسول الله ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار التي حول المدينة: من كان أصبح صائما فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطرا فليتم بقية يومه" (رسول اللہ ﷺ نے عاشوراء کی صبح مدینہ کے اردگرد انصاریوں کی بستیوں میں پیغام بھیجا کہ جس نے روزہ کی حالت میں صبح کی ہے وہ اپنا روزہ پورا کرے، اور جس نے بغیر روزہ رکھے صبح کی ہے وہ اپنا بقیہ دن پورا کرے)، چنانچہ اس کے بعد اس کا روزہ ہم بھی رکھتے تھے اور اللہ کی مرضی ہوتی تو اپنے چھوٹے بچوں کو بھی رکھواتے تھے، اور ان کو لے کر مسجد جاتے تھے، اور ہم ان کے لئے اون سے کھلونے تیار کیا کرتے تھے اور جب ان میں سے کوئی کھانے کے لئے روتا تو وہ کھلونا اس کو دے دیتے تھے، یہاں تک کہ وہ افطار کا وقت پالیتا تھا (۱)۔

۵۵- حنابلہ یہ شرط لگانے میں منفرد ہیں کہ کھلونا بغیر سر کا ہو یا کٹے ہوئے سر کا ہو، جیسا کہ گزر چکا ہے، اور ان کی مراد یہ ہے کہ اگر باقی رہنے والا (حصہ) سر ہو یا سر جسم سے علاحدہ ہو تو جائز ہوگا، جیسا کہ گزر چکا، اور ان حضرات نے فرمایا: ولی کے لئے اپنی پرورش کے تحت رہنے والی چھوٹی بچی کے لئے مشق کرانے کے مقصد سے اس کے مال سے بغیر تصویر والا کھلونا خریدنا تصریح کے مطابق جائز ہے (۲)۔

ایسے کپڑے پہننا جن میں تصویریں ہوں:

۵۶- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے جن میں تصویریں ہوں، حنفیہ میں سے صاحب ''الخلاصہ'' کہتے ہیں: ''اس میں نماز پڑھے یا نہیں'' لیکن حنفیہ کے یہاں اس صورت میں کراہت زائل ہوجائے گی جب آدمی تصویر کے اوپر اس کو چھپانے والا دوسرا کپڑا پہن لے، (ایسا) کرے تو اس میں نماز مکروہ نہیں ہے (۳)۔

شافعیہ کے نزدیک ایسے کپڑوں کا پہننا جس میں تصویریں ہوں جائز ہوگا جبکہ انہوں نے صراحت کردی ہے کہ پہنے جانے والے کپڑے میں تصویر منکر (گناہ) ہے، لیکن پہننا اس کو مستحسن کرنا

---

(۱) فتح الباری ۱۰/ ۵۲۷۔
(۲) المنہاج فی شعب الإیمان ۳/ ۹۷، الدسوقی ۲/ ۳۳۸۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۷، ۴/ ۲۱۴۔

(۱) حدیث: "من كان أصبح صائما....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۲۰۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۹۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، شرح المنتہی ۲/ ۲۹۳، الإنصاف ۵/ ۳۳۱۔
(۳) ابن عابدین ۱/ ۴۳۶، الخرشی علی مختصر خلیل ۳/ ۳۰۳۔

ہے، لہذا اس وقت جائز ہے[1] جیسے کہ اسے زمین میں ڈال دیا جاتا اور روندا جاتا (تو جائز ہوتا)، اور بقول شروانی راجح یہ ہے کہ جب اس کو زمین پر ڈال دیا گیا ہو تو وہ مطلقاً منکر میں سے نہیں ہوگا۔

تصویر والے کپڑے کے پہننے سے متعلق حنابلہ کے دو قول ہیں: ان میں ایک حرام ہونا ہے، یہ ابو الخطاب کا قول ہے، "الفروع" اور "المحرر" میں اسی کو مقدم رکھا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ صرف مکروہ ہے، حرام نہیں ہے، ابن تمیم نے اس کو مقدم رکھا ہے[2] اور عدم تحریم کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "''إلا رقما في ثوب"[3] (مگر جو کپڑے میں نقش ہو)۔

انگوٹھی، سکوں یا اس طرح کی چیزوں میں چھوٹی تصویروں کا استعمال کرنا اور انہیں رکھنا:

۵۷- حنفیہ صراحت کرتے ہیں کہ چھوٹی تصویروں کو استعمال کرنے اور رکھنے کی حرمت شامل نہیں ہوگی، اس بنا پر کہ صورتوں کے پجاریوں کی اس طرح استعمال کی عادت نہیں ہے، اور صغر کی حد کو مختلف ضابطوں سے ضبط کیا ہے، بعض کہتے ہیں: اس طرح ہو تا کہ دیکھنے والے پر غور سے دیکھے بغیر ظاہر نہ ہوں، بعض کہتے ہیں: یہ کہ دور سے ظاہر نہ ہوتی ہوں، اور صاحب "الدر" کہتے ہیں: وہ ہیں جن کے اعضاء کی تفصیلات کھڑے ہونے کی حالت میں دیکھنے والے پر واضح نہ ہوتی ہوں، جبکہ تصویریں زمین پر ہوں، اور ایک قول یہ ہے کہ جو پرندہ کے حجم سے چھوٹی ہوں، اور اس کا ذکر وہ اس بیان میں کرتے ہیں کہ یہ مصلی کے لئے مکروہ نہیں ہے، لیکن ابن عابدین کہتے ہیں:

(۱) شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۷، تحفۃ المحتاج و حاشیۃ الشروانی ۷/ ۴۳۲، ۴۳۳۔

(۲) شرح الاقناع للبہوتی ۱/ ۲۷۹، الإنصاف ۱/ ۴۷۳، المغنی ۱/ ۵۹۰۔

(۳) اس حدیث کی تخریج فقرہ نمبر ۳۱ میں گزر چکی ہے۔

ہمارے علماء کے کلام کا ظاہر یہ ہے کہ جو تصویر نماز میں کراہت کا اثر نہ ڈالتی ہو اس کا باقی رکھنا مکروہ نہیں ہے، اور "الفتح" وغیرہ میں صراحت کی ہے کہ چھوٹی تصویر گھر میں مکروہ نہیں ہے، اور منقول ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کی انگوٹھی میں دو مکھیاں بنی ہوئی تھیں۔

اور "تاتارخانیہ" میں ہے: اگر چاندی کی انگوٹھی پر تصاویر ہوں تو مکروہ نہ ہوگا، اور اس کا حکم کپڑوں کی تصویروں کی طرح نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ چھوٹی ہے[1] اور بعض صحابہؓ سے نقل گزر چکی ہے کہ انہوں نے انگوٹھیوں پر تصویریں استعمال کیں، چنانچہ حضرت عمران بن حصینؓ کی انگوٹھی کا نقش ایک تلوار سونتے ہوئے آدمی تھا، اور حضرت حذیفہؓ کی انگوٹھی کا نقش دو سارس اور حضرت نعمان بن مقرنؓ کی انگوٹھی پر بارہ سنگھا تھا[2]۔

اور غیر حنفیہ کے نزدیک چھوٹی تصویروں کا حکم بڑی تصویروں سے مختلف نہیں ہے، البتہ وہ تصویر جو دراہم و دنانیر پر ہوتی ہے، شافعیہ کے یہاں چھوٹی ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لئے جائز ہے کہ وہ ممتهن (پامال) ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا ہے، اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ایسی انگوٹھی نہیں پہننا چاہئے جس میں تصویر ہو[3]۔

تصویروں کی طرف دیکھنا:

۵۸- مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حرام تصویریں دیکھنا حرام ہے لیکن جب ان کا استعمال مباح ہو، جیسے کہ وہ کٹی ہوئی یا ممتهن ہوں تو

(۱) ابن عابدین ۱/ ۴۳۷، ۵/ ۲۳۰، الدر بحاشیۃ الطحطاوی ۱/ ۲۷۴، فتح القدیر، حاشیہ ۱/ ۳۶۲۔

(۲) معانی الآثار للطحاوی ۴/ ۲۶۳، ۲۶۶۔

(۳) الرملی علی أسنی المطالب ۲/ ۲۶۶، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۱۲۔

ان کو دیکھنا حرام نہیں ہوگا۔

دیکھنے کی حرمت کی علت بیان کرتے ہوئے دردیر کہتے ہیں: اس لئے کہ حرام کو دیکھنا حرام ہے (۱)۔

حنابلہ کے نزدیک حرام تصویر کی طرف دیکھنا اس کے تصویر ہونے کی حیثیت سے حرام نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ جب شام آئے تو عیسائیوں نے ان کے لئے کھانا تیار کیا اور ان کو دعوت دی، آپ نے پوچھا: کھانا کہاں ہے؟ کہا: گرجا گھر میں، تو آپ نے جانے سے انکار کردیا، اور حضرت علیؓ سے کہا: لوگوں کو لے جایئے، وہ کھانا کھالیں، چنانچہ حضرت علیؓ لوگوں کو لے گئے اور گرجا میں داخل ہوئے، اور آپ نے نیز لوگوں نے کھانا کھایا، اور حضرت علیؓ تصویروں کی طرف دیکھنے لگے اور کہا: امیر المومنین کے لئے کیا تھا اگر اندر آجاتے اور کھانا کھالیتے (۲)۔

حنفیہ کے یہاں ہم کو اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ملی، لیکن ابن عابدین کہتے ہیں: کیا منقش تصویر کی طرف شہوت سے دیکھنا حرام ہوگا؟ محل تردد ہے اور میں نے اس کو دیکھا نہیں ہے، لہذا رجوع کرلیا جائے۔

تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ شہوت نہ ہونے پر یہ حرام نہ ہوگا۔

علاوہ ازیں دوسرے مذاہب کے بجائے مسلک حنفیہ کی یہ بات معلوم ہے کہ آدمی جب شہوت کے ساتھ کسی عورت کی مخصوص شرمگاہ دیکھے تو اس سے حرمت مصاہرت ہوجاتی ہے، لیکن اگر آئینہ میں شرمگاہ کی صورت (عکس) دیکھے تو اس سے حرمت نہیں پیدا ہوتی ہے، اس لئے کہ اس نے اس کا عکس دیکھا ہے، خود اس کو نہیں دیکھا،

(۱) شرح مختصر خلیل، حاشیہ الدسوقی ۲/ ۳۳۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۹۷۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۷۔

لہذا منقش تصویر کی طرف دیکھنے سے بدرجہ اولیٰ حرمت مصاہرت نہیں پیدا ہوگی (۱)۔

۵۹ - شافعیہ کے نزدیک پانی یا آئینہ میں دیکھنا، خواہ شہوت ہی سے ہو، حرام نہیں ہے، انہوں نے کہا: اس لئے کہ یہ صرف عورت کا خیال ہے، عورت نہیں ہے، اور شیخ باجوری کہتے ہیں: حیوان کی ایسی تصویریں دیکھنا جائز ہے جو اٹھائی ہوئی نہ ہوں یا ایسی ہیئت میں ہوں جن کے ساتھ وہ زندہ نہیں رہتے، جیسے کہ ان کا سر یا درمیانی حصہ کٹا ہوا ہو، یا پیٹ پھٹے ہوئے ہوں، اور اسی سے سایہ کے معروف خیال کے دیکھنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ پیٹ پھٹے ہوئے سائے ہوتے ہیں (۲)، صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے وہ کہتی ہیں: مجھ سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أريتک في المنام، يجيء بک الملک في سرقة من حرير، فقال لي: هذه امرأتک، فكشفت عن وجهک الثوب، فإذا أنت هي" (۳) (تم مجھے خواب میں اس حال میں دکھائی گئی کہ فرشتہ تم کو ریشم کے ایک ٹکڑے میں لایا، اور اس نے مجھ سے کہا: یہ تمہاری بیوی ہے، چنانچہ میں نے تمہارے چہرہ سے کپڑا ہٹادیا تو وہ تم ہی تھیں)، ابن حجر کہتے ہیں آجری کے یہاں دوسرے طریق سے حضرت عائشہؓ سے مروی ہے: "لقد نزل جبريل بصورتي في راحته حين أمر رسول الله ﷺ أن يتزوجني" (حضرت جبرئیل علیہ السلام اپنی ہتھیلی میں میری تصویر لے کر نازل ہوئے جس وقت آپ ﷺ کو مجھ سے نکاح کا حکم دیا گیا)، چنانچہ اس حدیث میں مرد

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۳۸، ۲/ ۲۸۱۔

(۲) القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۲۰۸، حاشیۃ الباجوری علی ابن قاسم ۲/ ۹۹، ۱۳۱۔

(۳) حدیث: "أريتک في المنام يجيء بک الملک......" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۸۰ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

کے اس عورت کی طرف نگاہ کرنے کا ذکر ہے جس کی طرف دیکھنا حلال ہوتا ہے، جب تک کہ گزری ہوئی تفصیل اور اختلاف کے مطابق تصویر حرام نہ ہو، واللہ اعلم۔

ایسی جگہ داخل ہونا جہاں تصویریں ہوں:

۶۰ - ایسی جگہ داخل ہونا جائز ہے جس کے داخل ہونے والے کو معلوم ہو کہ اس میں حرام طور پر تصویریں نصب ہیں، اگرچہ دخول سے پہلے اس کو جانتا ہو، اور اگر داخل ہوجائے تو نکلنا اس پر واجب نہیں ہوگا۔

یہ سب حنابلہ کا مسلک ہے، فضل کی روایت میں امام احمد نے اس شخص سے فرمایا جس نے ان سے یہ کہہ کر سوال کیا تھا کہ جب ان کے درمیان دستر خوان رکھتے وقت ہی تصویریں دیکھے تو کیا نکل جائے؟ فرمایا: ہم پر تنگی نہ کرو، جب تصویریں دیکھے ان کو ڈانٹے اور روک دے یعنی نکلے، مرداوی ''تصحیح الفروع'' میں کہتے ہیں: یہ حنابلہ کے دو اقوال میں سے صحیح قول ہے، اور امام احمد کے کلام کا ظاہر یہی ہے، اور ''المغنی'' میں اسی پر جزم کیا ہے، کہا: اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کعبہ میں داخل ہوئے اور اس میں حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کی تیر سے فال نکالتے ہوئے تصویریں دیکھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: "قاتلهم الله! لقد علموا أنهما لم يستقسما بها قط" (۱) (اللہ ان کو ہلاک کرے، وہ جانتے تھے کہ ان دونوں نے کبھی تیر سے فال نہیں نکالا)، ان حضرات کا کہنا ہے:

''اور اس لئے بھی کہ ذمیوں پر حضرت عمرؓ کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ وہ مسلمانوں کے لئے اپنے گرجا گھروں کے دروازے کشادہ کرلیں، تاکہ اس میں رات گزارنے کے لئے وہ داخل ہوں، نیز راہ گیروں کے لئے ان کے چوپایوں کے ساتھ (گرجا گھروں کے دروازے کھول دیں) اور انہوں نے مسلمانوں کے ساتھ حضرت علی کے گرجا میں داخل ہونے اور تصویر دیکھنے کا واقعہ (جیسا کہ گزرچکا ہے) ذکر کیا ہے، ان لوگوں نے کہا: اور اس سے وہ حدیث مانع نہیں ہوگی کہ ملائکہ ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے ہیں جس میں تصویر ہو'' اس لئے کہ یہ حدیث ہم پر اس میں داخل ہونے کی حرمت نہیں ثابت کررہی ہے جیسے کہ ہم پر کسی ایسے گھر میں دخول کی ممانعت نہیں ثابت کررہی ہے جس میں کتا، جنبی یا حائض ہو باوجودیکہ وارد ہوا ہے کہ اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے (۱)۔

۶۱ - اسی طرح جواز کا مسلک مالکیہ کا ان مجسم تصویروں کے بارے میں ہے جو ان کے مسلک کے مطابق حرام وضع پر نہ ہوں یا غیر مجسم تصویریں ہوں، رہیں حرام تصویریں (یعنی مجسم تصویریں جو حرام وضع پر ہوں) تو ان کی وجہ سے دعوت قبول کرنا واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ آرہا ہے اور ان کے کلام میں ہم کو کوئی ایسی چیز نہیں ملی جو اسی جگہ داخل ہونے کا حکم واضح کرتی جہاں تصویر ہو۔

۶۲ - اس کے بارے میں شافعیہ کے مسلک میں اختلاف ہے، اور ان کے یہاں راجح یہ ہے (اور یہی حنابلہ کا مرجوح قول بھی ہے) کہ ایسی جگہ داخل ہونا حرام ہے جہاں حرام وضع پر تصویریں نصب

---

(۱) حدیث: "دخل الكعبة فرأى فيها صورة إبراهيم....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۴۶۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور طیالسی نے حضرت اسامہ بن زید کی حدیث کی روایت کی ہے: "دخلت على رسول الله ﷺ في الكعبة فرأى صورا، فدعا بماء فأتيته به فضرب به الصورة" (میں کعبہ میں رسول اللہ کے پاس داخل ہوا، آپ نے کچھ تصویریں دیکھیں، پانی منگوایا، میں پانی لے آیا تو آپ ﷺ نے پانی

= تصویر پر دے مارا) ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی تصحیح کی ہے (۳/ ۴۶۸ طبع السلفیہ)۔

(۱) المغنی ۷/ ۸، الانصاف ۸/ ۳۳۶، الفروع وتصحیحہ ۵/ ۳۰۷۔

ہوں، کہتے ہیں: اس لئے کہ فرشتے ایسی جگہ داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، امام شافعی کہتے ہیں: اگر کسی جگہ ذی روح تصویریں دیکھے تو جہاں یہ تصویریں ہیں اس گھر میں داخل نہ ہو، بشرطیکہ وہ نصب کی ہوئی ہوں، روندی نہ جاتی ہوں، اور اگر روندی جاتی ہوں تو داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ دخول حرام نہیں ہے بلکہ مکروہ ہے، یہی صاحب ''التقریب'' صیدلانی، امام (یعنی امام الحرمین) نیز غزالی کا ''الوسیط'' میں اور اسنوی کا قول ہے۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ کراہت اس صورت میں ہے جب تصویریں بیٹھنے کی جگہ میں ہوں، چنانچہ اگر گزرگاہ یا نشست کے دروازہ سے باہر ہوں تو مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ گھر سے باہر کی طرح ہوں گی اور کہا گیا: اس لئے کہ گزرگاہ میں وہ ممتہن (پامال) ہوں گی [1]۔

ایسی جگہ کی دعوت قبول کرنا جس میں تصویریں ہوں:

۶۳ - ولیمہ کی دعوت یعنی شادی کا کھانا قبول کرنا جمہور کے نزدیک واجب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "من لم یجب الدعوة فقد عصی الله و رسوله" [2] (جو دعوت قبول نہ کرے اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی) اور کہا گیا کہ یہ سنت ہے اور کسی موقع کی دعوت قبول کرنا مستحب ہے۔

اور تمام حالتوں میں اگر اس جگہ حرام انداز میں تصویریں ہوں یا اسی کے مثل کوئی اور کھلی برائی ہو، اور دعوت میں بلایا ہوا شخص آنے سے پہلے اس کو جان لے تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ دعوت قبول کرنا واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ دعوت دینے والے نے منکر (کھلی ہوئی برائی) کا ارتکاب کرکے خود اپنی حرمت (احترام) کو ساقط کردیا ہے۔

لہذا اس کی سزا کے طور پر اور اس کے فعل سے روکنے کے لئے قبولیت (دعوت) ترک کردی جائے گی، اور بعض لوگ جیسے شافعیہ کہتے ہیں: اس وقت دعوت کو قبول کرنا حرام ہے۔

پھر کہا گیا ہے کہ جب یہ معلوم ہوجائے کہ اس کے حاضر ہونے پر اس کو مٹا دیا جائے گا یا اس کے لئے اس کا مٹانا ممکن ہو تو اس لئے اس کا حاضر ہونا واجب ہوجائے گا [1] اور مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کو ''دعوت'' کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

حرام تصویر کے ساتھ اس صورت میں کیا کیا جائے جب وہ کوئی ایسی چیز ہو جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے؟

۶۴ - تصویر کو اس کی حرام وضع سے ایسی وضع کی طرف نکال دینا چاہئے جس سے وہ حرمت سے نکل جائے، اور اس کو کلی طور پر تلف کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر وہ نصب کی ہوئی ہو تو اس کا اتار دینا کافی ہوگا۔

پھر اگر اس کی جگہ میں اس کا باقی رکھنا ضروری ہو تو سر کا بدن سے کاٹ دینا یا سینہ یا پیٹ پھاڑ دینا یا دیوار سے چہرہ گھس دینا یا اس کا مٹا دینا، یا کسی ایسے پینٹ سے اس کا مٹا دینا جو اس کے نشانات ختم کردے یا تصویر اگر ان چیزوں میں سے ہو جس کا دھوڈالنا ممکن ہوتا ہے تو اس کا دھوڈالنا کافی ہوگا، اور اگر تصویر لٹکے ہوئے کپڑے یا نصب کئے ہوئے پردہ میں ہو تو یہ کافی ہوگا کہ اس پر اس طرح بنائی کردے جو اس کا سر ڈھک لے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر وہ کسی

---

(۱) الام للشافعی ۶/ ۱۸۲ مطبعۃ الکلیات الأزہریہ، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۶۔

(۲) حدیث: "من لم یجب الدعوة فقد عصی الله و رسوله" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۵۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۲۱، الخرشی علی خلیل وحاشیہ ۳/ ۳، اسنی المطالب ۳/ ۲۲۵، المغنی ۷/ ۸، الإنصاف ۸/ ۳۳۶، کشاف القناع ۵/ ۱۷۰۔

دھاگے سے (سر کے اپنی حالت پر باقی رہتے ہوئے) سر کو جسم سے کاٹ دے تو یہ کراہت کی نفی نہیں کرے گا، اس لئے کہ بعض پرندے کنٹھے دار ہوتے ہیں، لہذا اس سے کاٹنا متحقق نہیں ہوگا[1]۔

۶۵-اس مسئلہ کی دلیل حضرت علیؓ کی یہ حدیث ہے "بعثه إلى المدينة و أمره أن يسوّي كل قبر، ويكسر كل صنم، ويطمس كل صورة"[2] (نبی کریم ﷺ نے ان کو مدینہ بھیجا، اور ان کو حکم دیا کہ ہر قبر برابر کردیں، اور ہر بت توڑ ڈالیں، اور ہر تصویر مٹادیں)۔

اور اس حدیث کی مسند احمد کی روایات میں یہ عبارتیں وارد ہوئی ہیں کہ وہ تصویر کو آلودہ یا سیاہ کردیں، یا تراش دیں یا گرادیں، اور گرانے کی روایت صحیح ہے[3]، اور ان روایات میں سے کسی میں تصویر کا توڑنا یا تلف کرنا نہیں ہے جیسا کہ بتوں کو توڑنے کی صراحت ہے، اور اس پردہ کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بھی دلیل ہے جس میں تصویریں تھیں، اور اس میں یہ بھی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أخريه عني" (اس کو میرے پاس سے ہٹادو) اور ایک روایت میں ہے: "أنه هتكه بيده" (آپ نے اس کو اپنے ہاتھ سے چاک کردیا) اور دوسری میں ہے: "أنه أمر بجعله وسائد" (اس سے تکیہ بنانے کا حکم دیا)۔

تصویریں اور نماز:

۶۶-اس بات پر فقہاء متفق ہیں کہ جو اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کے جانب قبلہ حیوان کی حرام تصویر ہو تو اس نے مکروہ کام کیا، اس لئے کہ یہ کفار کے اپنے بتوں کو سجدہ کرنے سے مشابہ ہے اگرچہ اس نے مشابہت کا قصد نہ کیا ہو، اور اگر تصویر غیر قبلہ میں ہو، جیسے بستر میں یا نمازی کے پہلو والی دیوار میں یا اس کے پیچھے یا اس کے سر کے اوپر چھت میں ہو تو اس کے بارے میں ان کے کلام میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ جیسا کہ "الدر" اور "حاشیہ الطحطاوی" میں ہے فرماتے ہیں: مصلی کے لئے ایسے کپڑے پہننا جس میں جاندار کی تصویر ہو، یا اس کے سر کے اوپر یا سامنے یا دائیں بائیں اس کے محاذات میں یا اس کے محل سجدہ میں کسی تصویر کا ہونا مکروہ ہے، اور اس صورت میں اختلاف ہے جب تصویر اس کے پیچھے ہو، اور زیادہ قوی اس کا مکروہ ہونا ہے، اور اگر اس کے پیروں کے نیچے یا بیٹھنے کی جگہ پر ہو بشرطیکہ اس پر سجدہ نہ کرتا ہو یا اس کے ہاتھ میں ہو، یا وہ کسی بٹوہ یا تھیلی یا کپڑے سے چھپی ہوئی ہو یا وہ چھوٹی ہو تو مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ چھوٹی تصویر کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، لہذا اس پر بت کا حکم نہیں ہوگا[1]۔

اور جیسا کہ "اسنی المطالب" میں ہے، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ نمازی کے لئے ایسا کپڑا پہننا جس میں تصویر ہو اور اس کی طرف رخ کرکے یا اس پر نماز پڑھنا مکروہ ہے[2]۔

اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ نصب کی ہوئی تصویر کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اس کی صراحت امام احمد نے کی ہے، بہوتی کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ اس کے دیکھنے والے کے لئے ظاہر نہ ہوتی ہو، (تب بھی مکروہ ہے) اور غیر نصب کردہ تصویر کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا مکروہ نہیں ہے اور سجدے خواہ تصویر ہی پر ہوں مکروہ نہیں ہوں گے، نہ

---

(۱) ابن عابدین ۱/۴۳۶، کشاف القناع ۱/۲۸۰، ۵/۱۷۰، ۱۷۱، المغنی ۷/۷، ۱۰، فتح الباری ۱۰/۳۹۴، اسنی المطالب ۳/۲۲۶، الطحطاوی علی الدر ۱/۲۷۴۔

(۲) حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر ۴۴) میں گزر چکی ہے۔

(۳) مسند احمد بتحقیق احمد شاکر حدیث نمبر ۱۲۳۸ اور دوسری روایات حدیث ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۸۳، ۷۴۱، ۸۸۱، ۸۸۹، ۱۰۶۴، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۲۸۳۔

(۱) الدر، الطحطاوی ۱/۲۷۴، شرح منیۃ المصلی صفحہ ۳۵۹، ابن عابدین ۱/۴۳۶، ۴۳۷، فتح القدیر ۱/۳۶۲۔

(۲) اسنی المطالب ۱/۱۷۹۔

وہ تصویر (مکروہ ہوگی) جو گھر میں اس کے پیچھے یا چھت میں اس کے اوپر یا اس کے کسی پہلو کی طرف ہو، رہا تصویروں پر سجدہ کرنا تو وہ شیخ تقی الدین بن تیمیہ کے نزدیک مکروہ ہے،" الفروع" میں فرماتے ہیں: یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ اس نے اس کا رخ کر کے نماز پڑھی ہے، اور اس کا ایسا نگینہ لئے رہنا جس میں تصویر ہو یا ایسا کپڑا یا اس جیسی چیز جیسے دینار یا درہم اٹھانا جس میں تصویر ہو مکروہ ہوگا[۱]۔

مالکیہ کے یہاں ہم نے اس مسئلہ سے تعرض نہیں پایا، البتہ انہوں نے مسجد کے قبلہ یا اس کے کسی جزء میں نقش ونگار بنانے کا ذکر کیا ہے جیسا کہ اس کے بعد آئے گا۔

کعبہ، مسجدوں اور عبادت کی جگہوں میں تصویریں:

۶۷- عبادت کی جگہوں کو ان تصویروں کے وجود سے پاک رکھنا چاہئے تاکہ معاملہ ان کی عبادت تک نہ پہنچ جائے، جیسا کہ حضرت ابن عباس کا قول گزر چکا ہے کہ قوم نوح کی اپنے بتوں کی عبادت کرنے کی اصل یہ تھی کہ وہ نیک لوگ تھے، پھر جب وہ مر گئے تو انہوں نے ان کی تصویریں بنالیں، پھر ان کی عبادت کی اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ فقہاء میں سے بعض تصویر کے وجود کے ساتھ نماز کی کراہت کے قائل ہیں، اگر چہ وہ مصلی کے پہلو کی جانب یا پیچھے یا اس کے محل سجود میں ہو، اور مسجدوں کو اسی طرح مکروہات سے بچایا جائے گا جیسا کہ حرام سے بچایا جاتا ہے۔

۶۸- حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں وارد ہوا ہے: "دخل الكعبة فوجد فيها صورة إبراهيم وصورة مريم عليهما السلام فقال: أمّا هم فقد سمعوا أن الملائكة لاتدخل بيتا فيه صورة، هذا إبراهيم مصور فما له يستقسم" (نبی کریم ﷺ کعبہ میں داخل ہوئے اور اس میں حضرت ابراہیم اور حضرت مریم علیہما السلام کی تصویریں پائیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: جہاں تک ان کا تعلق ہے تو انہوں نے سن رکھا تھا کہ ایسے گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، یہ حضرت ابراہیم کی تصویر بنائی ہوئی ہے تو انہیں کیا ہوا کہ فال نکال رہے ہیں)، اور ایک روایت میں ہے: "أنه لما رأى الصور في البيت لم يدخل حتى أمر بها فمحيت، ورأى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بأيديهما الأزلام فقال: قاتلهم الله، والله إن استقسما بالأزلام قط"[۱] (آپ نے جب بیت اللہ میں تصویریں دیکھیں تو داخل نہیں ہوئے یہاں تک کہ آپ نے ان کے بارے میں حکم دیا اور ان کو مٹا دیا گیا، اور حضرت ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کو دیکھا کہ ان کے ہاتھوں میں تیر ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ انہیں ہلاک کرے، اللہ کی قسم انہوں نے کبھی بھی تیروں سے فال نہیں نکالی)۔

اور حدیث میں وارد ہے: "أن النبي ﷺ أمر بالصور كلها فمحيت، فلم يدخل الكعبة وفيها من الصور شيء"[۲] (نبی کریم ﷺ نے تمام تصویروں کے بارے میں حکم دیا تو ان کو مٹا دیا گیا اور آپ ﷺ اس حال میں کعبہ میں داخل نہیں ہوئے کہ اس میں تصویروں میں سے کچھ بھی ہو)۔

---

(۱) کشاف القناع ۱/ ۲۷۰ اور دیکھئے: الإنصاف ۱/ ۴۷۴۔

(۱) کعبہ میں آپ ﷺ کے داخل ہونے کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے متعلق دونوں روایتیں بخاری (الفتح ۶/ ۳۸۷ طبع السلفیہ) نے نقل کی ہیں۔

(۲) حدیث: "أمر بالصور ....." کو ازرقی نے "اخبار مکۃ" (۱/ ۱۱۳ شائع کردہ مکتبہ خیاط) میں ایک دوسرے کو تقویت پہنچانے والے کئی واضح طرق سے بیان کیا ہے۔

اور صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ کو جب مرض کی تکلیف ہوئی تو آپ کی بعض ازواج نے ایک گرجا گھر کا ذکر کیا جس کو انہوں نے سرزمین حبشہ میں دیکھا تھا جس کو ماریہ کہا جاتا تھا، اور ام سلمہ اور ام حبیبہ ارض حبشہ آچکی تھیں تو دونوں نے اس کی خوبصورتی اور تصویروں کا ذکر کیا تو آپ نے اپنا سر اٹھایا اور فرمایا: "أولئک إذا مات فیھم الرجل الصالح بنوا علی قبره مسجدًا، ثم صوّروا فیه تلک الصور، أولئک شرار الخلق"[1] (ان لوگوں کا جب کوئی نیک آدمی مرجاتا تھا تو اس کی قبر پر ایک مسجد بنا دیتے تھے، پھر اس میں یہ تصویریں بنا دیتے تھے، یہ بدترین خلائق ہیں)، اس حدیث سے معلوم ہورہا ہے کہ مسجدوں میں تصویریں حرام ہیں، واللہ اعلم۔

گرجا گھروں اور غیر اسلامی عبادت گاہوں میں تصویریں:

۶۹ - ان گرجا گھروں اور عبادت گاہوں کی تصویروں سے تعرض نہیں کیا جائے گا جن کو صلح کے ذریعہ اسلامی علاقوں میں باقی رکھا گیا ہو جب تک کہ وہ اندر رہوں۔

اور جمہور کے نزدیک یہ مسلمانوں کے گرجا گھر میں داخل ہونے سے مانع نہ ہوں گی، اور "المغنی" کے حوالہ سے یہ گزر چکا ہے کہ حضرت علی مسلمانوں کو لے کر گرجا میں داخل ہوئے، اور تصویروں کو دیکھنے لگے، اور حضرت عمرؓ نے اہل ذمہ پر شرط رکھی کہ وہ اپنے گرجا گھروں کے دروازوں کو وسیع کریں تاکہ مسلمان اور گزرنے والے اس میں داخل ہوں۔

اسی لئے حنابلہ کہتے ہیں کہ مسلمان کے لئے گرجا گھر اور کلیسا میں داخل ہونا اور ان میں نماز پڑھنا مذہب کے صحیح قول کے مطابق بغیر کراہت جائز ہے۔

اور حنابلہ کے ایک دوسرے قول میں اور یہی حنفیہ کا بھی قول ہے ان میں داخل ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ شیاطین کی آماجگاہ ہوتے ہیں، اور اکثر شافعیہ کہتے ہیں: مسلمان کے لئے ایسے گرجا میں داخل ہونا حرام ہے جس میں معلق تصویریں ہوں[1]۔

چوتھی: تصویروں کے احکام:

الف - تصویریں اور ان کے ذریعہ معاملات:

۷۰ - وہ تصاویر جن کا بنانا حلال ہے، جیسے مالکیہ کے نزدیک مطلقاً مسطح تصویریں اور کاٹی ہوئی تصویریں، بچوں کے کھلونے، مٹھائی اور ان چیزوں کی تصویریں جو جلد خراب ہوجاتی ہیں وغیرہ، اس تفصیل اور اختلاف کے مطابق جو گزر چکا ہے، ان کی خرید فروخت کرنا، ان کے بنانے کا حکم دینا اور ان کے بنانے پر اجارہ کرنا صحیح ہے، ان کی قیمت حلال ہے، اور ان کے بنانے پر ملی جانے والی اجرت حلال ہے، یہی حکم اس پر جاری ہونے والے تمام معاملات کا ہے اور ولی کے لئے جائز ہے کہ اپنی پرورش میں موجود بچی کے لئے اس کے مال سے کھلونے خریدے، اس لئے جیسا کہ گزر چکا ہے، اس میں مشق کرانے کی مصلحت ہے۔

رہیں وہ تصویریں جن کا بنانا حرام ہے تو محرمات کے عام قاعدہ کے مطابق ان کے بنانے کا اجارہ حلال نہ ہوگا، اور اجرت اور ان کو بنانے کا حکم دینا اور اس پر اعانت کرنا (بھی) حلال نہ ہوگا، قلیوبی کہتے ہیں: اور حرام پیشہ مروت کو ساقط کردیتا ہے جیسے مصور، اور ماوردی نے

---

(۱) حدیث: "أولئک إذا مات فیھم الرجل الصالح" کی روایت بخاری (الفتح ۱؍ ۵۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱؍ ۳۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المغنی ۷؍ ۸، الإنصاف ۱؍ ۴۹۶، ابن عابدین ۱؍ ۲۵۴، الشیخ عمیرہ البرلسی علی شرح المنہاج ۴؍ ۲۳۵۔

شذوذ اختیار کیا ہے، چنانچہ انہوں نے جیسا کہ "تحفۃ المحتاج" میں ہے، مصور کے لئے اجرت مثل مقرر کی ہے۔

۷۱ - جن تصویروں کا رکھنا اور استعمال کرنا حرام ہوتا ہے تمام محرمات کی طرح ان کی خرید وفروخت کرنا، ہبہ کرنا، ان کو ودیعت رکھنا، رہن رکھنا، ان کی حفاظت پر اجارہ کرنا، وقف کرنا اور ان کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہوگا، نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: **"إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام"**[1] (اللہ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی فروخت کو حرام قرار دیا ہے) اور جو ان میں سے کسی چیز پر ثمن یا اجرت لے گا تو وہ خبیث کمائی ہوگی جس کا صدقہ کرنا لازم ہوگا، ابن تیمیہ کہتے ہیں: اور اس کے مالک کے پاس اس کو واپس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ پورا عوض وصول کرچکا ہے، جیسا کہ شراب اٹھانے والے جیسے لوگوں کے بارے میں امام احمد نے صراحت کی ہے، اور اس پر امام مالک کے اصحاب اور دوسروں نے صراحت کی ہے۔

۷۲ - یہ اس صورت میں ہے جب حرام تصویر میں اس کی حرام تصویر کے علاوہ کوئی اور منفعت نہ ہو، اور اگر کچھ تبدیلی کے بعد وہ کسی منفعت کے لائق ہوجائے تب بھی بعض شافعیہ کے کلام کا ظاہر اس کی ممانعت ہے۔

رملی شافعی کہتے ہیں: وصیت کے باب میں امام کے کلام کا مقتضا اس حال میں بیع کی صحت کا ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہ ہونا چاہئے، اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے جس کو "الروضہ" میں متولی سے اس صورت میں نرد کی بیع کے جواز کے متعلق نقل کیا ہے، اور اس کی مخالفت نہیں کی ہے جب وہ شطرنج کے مہروں (پیادوں) کے

(۱) حدیث: "إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۰۷ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے۔

لائق ہو، ورنہ نہیں، اور اسی کے مثل وہ ہے جو "الدر" اور "حاشیہ ابن عابدین" میں ہے: بچہ کو مانوس کرنے کے مقصد سے ٹھیکرے (مٹی) کا بیل یا گھوڑا خریدا تو بیع صحیح نہیں ہوگی اور اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، اور اس کے برخلاف یہ بھی کہا گیا کہ صحیح ہوگی اور اس کو تلف کرنے والا ضامن ہوگا، اور اگر وہ لکڑی یا پیتل کا ہو تو ظاہر کے مطابق بالاتفاق جائز ہے، اس لئے کہ اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ کھلونے خریدنا اور بچوں کا اس سے کھیلنا جائز ہے[1]۔

تصویریں اور آلات تصویر تلف کرنے میں ضمان:

۷۳ - جو حضرات تصاویر کی کسی ایسی نوع کی حرمت کے قائل ہیں جو کسی متعین وضع پر استعمال ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ تصویر کو ایسی وضع کی طرف نکال لینا چاہئے جس میں وہ حرام نہ ہو، اور امام بخاری نے تصویریں توڑنے پر باب باندھا ہے، لیکن اس کی صراحت کرنے والی کوئی حدیث بیان نہیں کی ہے، بلکہ ایک دوسری حدیث یعنی حضرت عائشہؓ کا قول نقل کیا ہے: **"كان النبي ﷺ لا يترك في بيته شيئاً فيه تصاليب إلا نقضه"** (نبی کریم ﷺ اپنے گھر میں کوئی ایسی چیز نہیں چھوڑتے تھے جس میں صلیب کی تصویر ہو مگر اس کو توڑ ڈالتے تھے)، اور ایک روایت میں ہے: **"إلا قضبه"**[2] (مگر اس کو کاٹ ڈالتے تھے)۔ اور امام بخاری نے شاید اس سے صلیب

(۱) شرح الروض، حاشیۃ الرملی ۲/ ۱۰، ۳/ ۳۵، ۳۶، ۳۷، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۵۸، ۳/ ۳۲۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۳۳۸، ۳/ ۱۰، کشاف القناع ۱/ ۲۸۰، الآداب الشرعیہ ۳/ ۵۴۴، الفتاوی الکبری لابن تیمیہ ۲۲/ ۱۴۱، ۱۴۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح صفحہ ۲۳۹، ابن عابدین علی الدر المختار ۴/ ۲۱۴، تحفۃ المحتاج ۷/ ۴۳۴۔

(۲) حدیث: "كان لا يترك في بيته شيئا فيه تصاليب إلا نقضه" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۸۵ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

توڑنے پر حرام تصویروں کو قیاس کرنا مراد لیا ہے، اس لئے کہ دونوں کے درمیان اس میں اشتراک ہے کہ ان کی عبادت بجائے اللہ کے کی جاتی ہے، لیکن آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے اس پردہ کے بارے میں جس میں تصاویر تھیں، فرمایا تھا: "أخريه عني" (اس کو میرے پاس سے ہٹادو)، اور ایک روایت میں ہے: "أنه هتكه" (آپ ﷺ نے اس کو پھاڑ دیا) یعنی اس کی جگہ سے کھینچ لیا یہاں تک کہ وہ نصب نہیں رہ گیا، اور حضرت جبرئیل کی حدیث میں ہے: "أمر بصنع و سادتين من الستر" (انہوں نے پردہ سے دو تکیے بنانے کا حکم دیا)، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ جس میں تصویر ہو اس کو تلف نہیں کیا جائے گا بشرطیکہ اس کو دوسرے مباح طریقہ پر استعمال کرنا ممکن ہو۔

لیکن حرام تصویر اگر تلف کئے بغیر نہ مٹتی ہو تو اتلاف واجب ہوگا اور اس کا تصور شاذ و نادر ہے، جیسے وہ مجسم تصویر جو کسی دیوار وغیرہ میں اس طرح پیوست ہو کہ جب اس کو اس کی جگہ سے ہٹایا جائے یا سینہ، پیٹ پھاڑا جائے یا سر کاٹا جائے تو تلف ہوجائے اور اس نوع کی تصویر کو تلف کرنے والا ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کو تلف کئے بغیر معصیت زائل نہیں ہوسکتی۔

جو شخص ایسی تصویر کو تلف کردے جس سے نفع اٹھانا غیر حرام وضع پر ممکن تھا تو تلف کی گئی چیزوں کے ضمان کی اصل کے مطابق اس کو تلف کردہ چیز کا اس حرام کاریگری سے خالی کرکے ضامن ہونا چاہئے۔

یہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کا مقتضا، شافعیہ کا قول اصح اور مالکیہ کے کلام کا ظاہر ہے۔

اور حنابلہ کے مسلک کا قیاس یہ ہے کہ تلف کرنا جائز ہے اور ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ حرام میں استعمال کرنے کی وجہ سے اس چیز کی حرمت (احترام) اس کی منفعت کے باوجود ساقط ہوگئی ہے اور ایک روایت میں ہے کہ ضامن ہوگا[1]۔

تصاویر کی چوری میں ہاتھ کاٹنا:

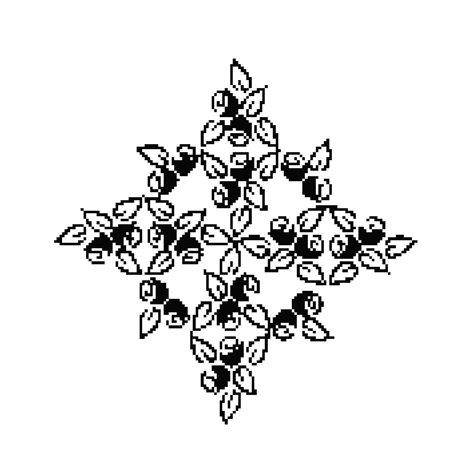
۴۷ – ان تصاویر کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے جن کے ٹوٹے ہوئے ہونے پر قیمت نہیں ہوتی یا اتنی قیمت ہوتی ہے جو نصاب کو نہیں پہنچتی۔

رہا اس کے علاوہ میں تو حنفیہ کا مسلک، شافعیہ کے یہاں **قول** مرجوح اور حنابلہ کا ایک **قول** جو مذہب مختار ہے، یہ ہے کہ آلہ لہو ولعب کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے لہو کے لائق ہونے سے یہ شبہ ہوگیا کہ چور نے ہوسکتا ہے کہ نکیر کا قصد کیا ہو، اور چیز کی چوری توڑنے کی تاویل کے لئے ہو، چنانچہ یہ بات ہاتھ کاٹنے سے مانع ہوگی، لہذا حرام تصویروں میں بھی ان کے نزدیک اسی طرح کہا جانا چاہئے، اگرچہ ٹوٹی ہونے پر نصاب تک پہنچ جائے، حنابلہ میں سے صاحب "المقنع" کہتے ہیں: اگر کوئی ایسا برتن جس میں شراب ہو یا صلیب یا سونے کا بت چوری کرے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، صاحب "الانصاف" کہتے ہیں: یہی مذہب (مختار) ہے اور جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حرام صنعت کی وجہ سے شی کی حرمت (احترام) ختم ہوگئی ہے، لہذا اس کے ٹوٹے ہوئے کی بھی ایسی حرمت باقی نہیں رہے گی کہ اس کے سبب ہاتھ کاٹنے کا استحقاق ہو، خواہ چوری سے نکیر کا ارادہ کرے یا نہ کرے، اور مالکیہ کا مسلک اور شافعیہ کے نزدیک **قول** اصح اس صورت میں ہاتھ کاٹنے کے وجوب کا ہے جب ٹوٹی ہوئی (تصویر کی قیمت) نصاب تک پہنچ جائے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۸، ۱۹۹، ۴/ ۲۱۴، المغنی ۵/ ۲۷۸، شرح منتہی الارادات ۲/ ۳۳۴ (دیکھئے: اتلاف)۔

اور جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ اگر چوری کئے ہوئے دراہم ودنانیر پر تصویریں ہوں تو یہ ہاتھ کاٹنے کے وجوب سے مانع نہ ہوں گی، حنفیہ کہتے ہیں: اس لئے کہ سکوں کو صرف تمول (مالداری) کے لئے تیار کیا جاتا ہے، لہذا اس میں کوئی تاویل نہیں چلے گی لیکن حنابلہ کے یہاں ایک قول میں اس میں تفریق ہے کہ نکیر کا قصد کرے تو نہیں کاٹا جائے گا اور اس کا قصد نہ کرے تو کاٹا جائے گا(۱)، واللہ اعلم۔



(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۹۹، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۳۶، الانصاف ۱۰/ ۲۶۱۔

تضبیب

تعریف:

۱- تضبیب اور ضب کے معنی لغت میں: کسی چیز کو ڈھاپنے اور ایک کو دوسرے میں داخل کرنے کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں: کسی چیز کو مضبوطی سے پکڑنا تاکہ ہاتھ سے نہ چھوٹے، اور کہا جاتا ہے: ''ضبب الخشب بالحدید أو الصفر'' (جب کوئی لکڑی کو لوہے یا پیتل سے باندھے)، اور ''ضبب أسنانه'' (اس نے اپنے دانتوں کو سونے یا چاندی یا کسی اور چیز سے باندھا)۔

اور ''ضبة'' ایک چوڑا لوہا ہوتا ہے جس سے دروازہ کسا جاتا ہے، اور شگاف پڑ جانے کی صورت میں اس سے برتن کو جوڑا جاتا ہے۔

اور تضبیب کی شرعی اصطلاح لغوی معنی سے کسی چیز میں بھی مختلف نہیں ہے(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

۲- جبر: اس کا ایک معنی یہ ہے کہ آدمی حاجت مندی کے بعد مالدار ہوجائے یا اس کی ہڈی ٹوٹنے کے بعد صحیح ہوجائے۔

۳- وصل: یہ ''وصل الثوب أو الخف وصلة'' (اس نے کپڑے یا خف کو جوڑا) سے ماخوذ ہے۔

۴- تشعیب: یعنی کسی چیز کا جمع کرنا، اور ایک کو دوسرے سے جوڑنا یا

(۱) متن اللغۃ، الصحاح مادۂ ''ضبب''، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۹۔

علاحدہ کرنا، لہذا وہ اضداد میں سے ہے[1]۔

۵-**تطعیم:** یہ "**طَعَم**" کا مصدر ہے اور اس کی اصل طعم ہے، کہا جاتا ہے: "**طعم الغصن أو الفرع**" (ٹہنی یا شاخ نے دوسرے درخت کی ٹہنی سے پیوند لگنا قبول کرلیا)۔

وطعم كذا بعنصر كذا: یعنی اس کی تقویت یا تحسین کے لئے یا اس سے دوسری قسم نکالنے کے لئے فلاں عنصر کا پیوند یا ٹیکہ لگایا، "**وطعم الخشب بالصدف**" سیپ کو زیب و زینت کے لئے لکڑی میں جوڑ دیا[2]۔

اور فقہاء کے نزدیک تطعیم یہ ہے کہ لکڑی یا کسی اور چیز کے برتن میں گڑھا کھودے، اور اس میں گڑھے کے بقدر سونے یا چاندی وغیرہ کا ٹکڑا رکھے، لہذا تضبیب اور تطعیم کے درمیان فرق یہ ہے کہ تضبیب اصلاح کے لئے ہوتی ہے، رہی تطعیم تو وہ صرف کھودنے سے ہوتی ہے، اور عام طور سے یہ زینت کے لئے ہوتی ہے[3]۔

۶-**تمویہ:** یہ کسی چیز پر سونے یا چاندی یا اس طرح کی دھات کا پانی چڑھانا ہے[4]۔

شرعی حکم:

۷-حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ تضبیب (سونے چاندی کے پتر لگانا) اور سونے یا چاندی سے پتر لگائے ہوئے برتن کا استعمال کرنا جائز ہے، اس لئے کہ وہ مباح یعنی باقی برتن کے تابع ہے، لہذا وہ معمولی پتر لگائے ہوئے کے مشابہ ہوگیا، لیکن تضبیب فقہاء حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ تلوار، قبضہ اور لگام میں ہاتھ

(۱) مختار الصحاح مادۂ "جبر"، "وصل"، "شعب"۔

(۲) لسان العرب، المعجم الوسیط۔

(۳) کشاف القناع ۱/ ۵۲۔

(۴) لسان العرب، المصباح، ابن عابدین ۵/ ۲۱۹، نہایۃ المحتاج ۱/ ۹۱۔

لگانے کی جگہ (میں تضبیب سے) اجتناب کرے اور پتر لگے ہوئے برتن سے پینے میں منہ سے پتر چھونے سے پرہیز کرے۔

ابن عابدین کہتے ہیں: **بچنے سے مراد اس عضو کو بچانا ہے جس کے ذریعہ اس کا استعمال مقصود ہوتا ہے، اور اس میں امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف ہے جس کو مطولات میں دیکھا** جاسکتا ہے[1]، اور تضبیب کے احکام کی تفصیل "ذہب"، "فضہ" اور "آنیہ" کی اصطلاحات میں ہے۔

مالکیہ اپنے راجح مسلک میں ان سب کی حرمت کی طرف گئے ہیں، ان کے یہاں سونا، چاندی، چھوٹا، بڑا اور ضرورت سے یا بغیر ضرورت سب برابر ہیں[2]۔

شافعیہ وحنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ برتن کا سونے سے باندھنا تو **مطلقاً حرام ہے، اور بطور عرف چاندی کے بڑے پتر سے جوڑنا،** بغیر حاجت مثلاً زینت کے لئے بھی اسی طرح حرام ہے، اور اگر برتن میں اصلاح کی ضرورت کے لئے چاندی والا پتر چھوٹا سا ہوتو مکروہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ بخاری کی روایت ہے: "**أن قدح النبي ﷺ انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة**"[3] (نبی کریم ﷺ کا پیالہ ٹوٹ گیا تو آپ نے شگاف کی جگہ چاندی کی ایک لڑی جڑ دی)۔

اور اگر پتر ضرورت سے زیادہ ہو اور وہ چھوٹا ہو یا کسی ضرورت کے لئے بڑا ہو، تو قول اصح میں مکروہ ہوگا[4]۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۲۱۹۔

(۲) شرح الزرقانی ۱/ ۳۷، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۹، الدسوقی ۱/ ۶۴۔

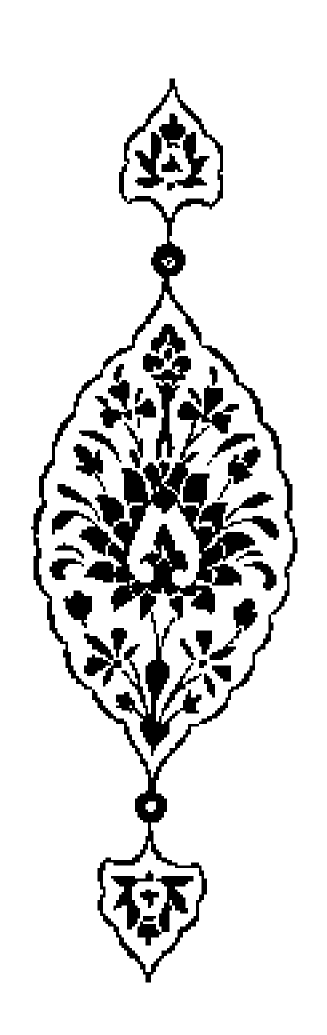
(۳) حدیث: "أن قدح النبي ﷺ انكسر، فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۱۲ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ بن مالکؓ سے کی ہے۔

(۴) اسنی المطالب ۱/ ۲۷، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۷۷۔

اوراس سلسلہ میں مکمل تفصیل ''ذہب''، ''فضہ'' اور ''آنیہ'' کی اصطلاحات میں دیکھی جائے۔



تضمیر



تعریف:

۱-**تضمیر لغت میں:** ضمْر (میم کے سکون کے ساتھ) اور ضمُر (میم کے ضمہ کے ساتھ) بمعنی دبلا پن اور پیٹ مل جانا سے معنی ماخوذ ہے(۱)، یعنی گھوڑے کو چارہ دیا جائے یہاں تک کہ وہ موٹا اور طاقتور ہوجائے، پھر اس کا چارہ کم کردیا جائے اور گزارہ کے لائق دیا جائے اور کسی کمرہ میں داخل کر کے جھول سے ڈھانپ دیا جائے یہاں تک کہ گرم ہوکر پسینہ بہادے، تو جب اس کا پسینہ خشک ہوجائے گا تو گوشت کم ہوجائے گا، اور دوڑنے پر مضبوط ہوجائے گا(۲)۔

اورعربوں کے یہاں **تضمیر** (دبلا کرنے) کی **مدت** چالیس دن ہے، اوراس **مدت** کونیز جہاں پرگھوڑا دبلا کیا جائے اس کو**مضمار** کہتے ہیں(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

سباق:

۲-سباق اور مسابقہ ایک معنی میں ہیں، کہا جاتا ہے: "**سابقه مسابقة و سباقا**" اور "**سباق، سبْق**"(باء کے سکون کے ساتھ)



---

(۱) لسان العرب المحیط مادۂ "ضمر"۔

(۲) عمدۃ القاری ۶/ ۶۱۰، ۶۱۱، فتح الباری لابن حجر ۶/ ۷۱، ۷۲۔

(۳) الصحاح فی اللغۃ، لسان العرب المحیط۔

سے ماخوذ ہے، جس کا معنی دوڑنا اور ہر چیز میں آگے بڑھ جانا ہے۔

رہاسَبَق (باء کے فتحہ کے ساتھ) تو اس کے معنی اس انعام کے ہیں جس کے لئے مقابلہ کیا جاتا ہے [۱]۔

اور اس کے اور تضمیر کے درمیان تعلق یہ ہے کہ تضمیر کا کام بعض اوقات دوڑ کے مقابلہ میں اولیت حاصل کرنے کے مقصد سے کیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۳- جمہور فقہاء گھوڑوں کی تضمیر (دبلا کرنے) کی مطلقاً اباحت کی نیز جب ان کو غزوہ کے لئے تیار کیا جارہا ہو تو تضمیر کے استحباب کی رائے رکھتے ہیں [۲]۔

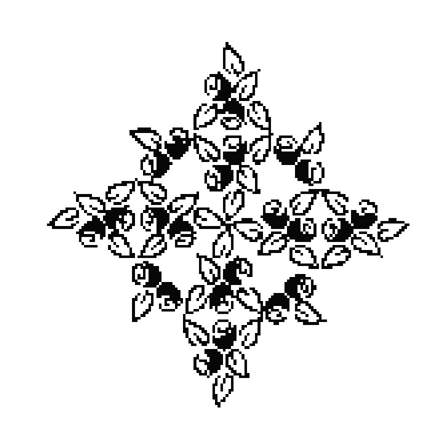
اس باب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

حضرت نافع حضرت ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "سابق رسول الله ﷺ بين الخيل التي قد ضمّرت فأرسلها من الحفياء، وكان أمدها ثنية الوداع فقلت لموسى بن عقبة: فكم كان بين ذلك؟ قال ستة أميال أو سبعة. و سابق بين الخيل التي لم تضمّر، فأرسلها من ثنية الوداع، وكان أمدها مسجد بني زريق. قلت: فكم بين ذلك؟ قال: ميل أو نحوه. فكان ابن عمر ممن سابق فيها" [۳] (نبی کریم ﷺ نے تضمیر (دبلے) کئے ہوئے گھوڑوں کے درمیان دوڑ کا مقابلہ کرایا اور ان کو حفیاء سے چھوڑا، اور ان کی حد ثنیۃ الوداع تھی، تو میں نے موسی بن عقبہ سے کہا: اس کے درمیان کتنی دوری تھی؟ کہا: چھ یا سات میل، اور ان گھوڑوں کے درمیان بھی دوڑ کا مقابلہ کرایا جن کی تضمیر نہیں کی گئی تھی، اور ان کو ثنیۃ الوداع سے چھوڑا، اور ان کی حد بنوزریق کی مسجد تھی، میں نے پوچھا: تو اس کے درمیان کیا فاصلہ تھا؟ فرمایا: ایک میل یا اسی کے آس پاس، تو حضرت ابن عمر بھی ان لوگوں میں تھے جنہوں نے اس گھوڑ دوڑ میں حصہ لیا تھا)۔

(۱) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۴، لسان العرب المحیط مادۂ "ضمر"۔
(۲) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۴، ۲۶۵، المغنی ۸/ ۶۵۹، عمدۃ القاری ۶/ ۶۱۰، ۶۱۱، فتح الباری لابن حجر ۶/ ۷۱، ۷۲، نیل الأوطار ۸/ ۹۷، سبل السلام ۴/ ۷۰۔
(۳) حدیث: "سابق رسول الله ﷺ بين الخيل التي قد ضمرت......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۷۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اس حدیث اور اس جیسی احادیث سے ان لوگوں کے قول کی تردید ہوجاتی ہے جو گھوڑوں کی تضمیر کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ اس میں ان کو ہنکانے کی مشقت ہے [۱]۔

رہا دوڑ کے مقابلہ کے لئے گھوڑوں کی تضمیر کی شرط لگانا، تضمیر کردہ اور غیر تضمیر کردہ گھوڑوں کے درمیان دوڑ کا جواز اور مضمّرہ اور غیر مضمّرہ گھوڑوں کے درمیان مسابقت کے ہدف میں مغایرت کرنا، تو اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے اصطلاح "سباق" نیز کتب فقہ میں اس کے محل کی طرف رجوع کیا جائے [۲]۔



(۱) نیل الأوطار ۸/ ۹۷۔
(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۵۹، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۶، المغنی ۶/ ۶۵۹، عمدۃ القاری ۶/ ۶۱۰، ۶۱۱، فتح الباری لابن حجر ۶/ ۷۱، ۷۲، ۷۳۔

تطبیب

تعریف:

۱ – لغت میں تطبیب کے کئی معانی ہیں، ان میں سے ایک معنی دوا علاج کرنے کے ہیں، اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔

کہا جاتا ہے: "طبّب فلان فلانا" یعنی فلاں نے فلاں کا علاج کیا" وجاء یستطب لوجعه" یعنی وہ دوا تجویز کرانے کے لئے آیا کہ اس کے مرض کے لئے کونسی مناسب ہے۔

اور طب کے معنی جسمانی اور نفسانی علاج کے ہیں اور "رجل طبّ وطبیب" کے معنی ہیں: طب کا جاننے والا آدمی۔

"الطُّبُّ و الطِّبُّ" (طِب کی دو لغات ہیں)، اور "تطبّب له" یعنی اس نے اس کے لئے حکیموں سے پوچھا۔

اور اصلاً طبیب: معاملات میں مہارت رکھنے والے اور جاننے والے کا نام ہے، اور اسی سے اس طبیب (ڈاکٹر، حکیم) کا بھی نام پڑ گیا جو مریضوں وغیرہ کا علاج کرتا ہے (۱)۔

اس کا اصطلاحی معنی اس کے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تداوی:

۲ – تداوی: دوا لینا، اور اسی سے مداوۃ یعنی علاج کرنا بھی ہے، کہا

(۱) الصحاح، لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "طبب"۔

جاتا ہے: "فلان یتداوی" یعنی فلاں کا علاج کیا جارہا ہے (۱)۔

اور "تطبیب" اور "تداوی" کے درمیان فرق یہ ہے کہ تطبیب مرض کی تشخیص کرنے اور مریض کا علاج کرنے کا نام ہے اور تداوی دوا لینے کو کہتے ہیں۔

شرعی حکم:

۳ – علاج ومعالجہ کا سیکھنا فرض کفایہ ہے، چنانچہ مسلمانوں کے ملک میں فن طب کے اصول سے واقف لوگوں کا کثرت سے ہونا واجب ہے، اور تفصیل "احتراف" (پیشہ اختیار کرنے) کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

اور جہاں تک عملاً دوا علاج کرنے کا تعلق ہے تو اس میں اصل اس کا مباح ہونا ہے، اور کبھی کبھی اس صورت میں مندوب بھی ہوجاتا ہے جب لوگوں کو علاج معالجہ کے بارے میں ہدایات دینے میں نبی کریم ﷺ کا اسوہ اختیار کرنے کی نیت شامل ہو یا مسلمانوں کو فائدہ پہنچانے کی نیت کرے، اس لئے کہ وہ اللہ تعالی کے اس طرح کے ارشاد میں داخل ہے: "وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا" (۲) (اور جس نے ایک کو بچالیا تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو بچالیا)، اور اس حدیث نبوی میں داخل ہے: "من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه" (۳) (تم میں سے جو شخص اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو نفع پہنچادے)۔

الا یہ کہ کوئی دوسرا طبیب نہ پائے جانے کی بنا پر یا معاہدہ کی وجہ سے کوئی شخص متعین ہو تو اس کے لئے علاج معالجہ کرنا واجب

(۱) لسان العرب والصحاح مادۂ "دوی"۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۲۔

(۳) حدیث: "من استطاع منكم أن ينفع....." کی روایت مسلم (۱۷۲۶/۴ طبع الحلبی) نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے۔

ہوگا (۱)۔

اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت انصار کے ایک شخص نے کی ہے، وہ کہتے ہیں: عاد رسول الله ﷺ رجلاً به جرح، فقال رسول الله ﷺ: ادعوا له طبيب بني فلان. قال: فدعوه فجاء، فقالوا: يا رسول الله ويغني الدواء شيئاً؟ فقال: سبحان الله. وهل أنزل الله من داء في الأرض إلا جعل له شفاء" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے شخص کی عیادت کی جس کو زخم لگا تھا، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اس کے لئے فلاں قبیلہ کا طبیب (حکیم) بلوالو، کہتے ہیں: چنانچہ لوگوں نے اس کو بلایا اور وہ آ گیا، تو لوگوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! کیا دوا کچھ فائدہ پہنچاتی ہے؟ فرمایا: سبحان اللہ! اللہ نے زمین پر جتنی بھی بیماریاں نازل کی ہیں، ان کی شفاء بھی پیدا کی ہے)۔

اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جھاڑ پھونک سے منع فرمایا: تو عمرو بن حزم کے خاندان والے حاضر ہوئے، اور عرض کیا، اے اللہ کے رسول! ہمارے ہاں جھاڑ پھونک ہوتی تھی جس سے ہم بچھوکاٹے کا علاج کرتے تھے اور آپ نے جھاڑ پھونک سے منع کر دیا ہے، کہتے ہیں: ان لوگوں نے وہ جھاڑ پھونک آپ کے سامنے پیش کی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "ما أرى بها بأساً، من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه" (۳) (میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا تم میں سے جو اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہو، وہ اسے نفع پہنچادے)۔

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ بالکویت ۴/ ۲۷، الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۲/ ۵۹، ۳، ۶۰ ۳۔

(۲) حدیث: "عاد رسول الله ﷺ رجلا......" کی روایت احمد (۵/ ۳۷۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی کہتے ہیں: اس کے تمام روی صحیح کے روی ہیں (المجمع ۵/ ۸۴ طبع القدسی)۔

(۳) حدیث: "من استطاع منكم أن ينفع......" کی تخریج (فقرہ نمبر ۳) میں گزر چکی ہے۔

اور فرمایا: "لا بأس بالرقى مالم يكن فيها شرك" (۱) (جھاڑ پھونک میں اس وقت تک کوئی حرج نہیں ہے جب تک اس میں کوئی شرک نہ ہو)۔

اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے فعل میں یہ ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے دوا استعمال کی، چنانچہ امام احمد نے اپنی مسند میں یہ روایت کی ہے: "أن عروة كان يقول لعائشة رضي الله عنها: يا أمتاه! لا أعجب من فهمك، أقول: زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بنت أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر و أيام الناس، أقول: ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب، كيف هو؟ ومن أين هو؟ قال: فضربت على منكبه وقالت: أي عُرَيَّة! إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسقم عند آخر عمره، أو في آخر عمره، فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فتنعت له الأنعات، وكنت أعالجها، فمن ثَمّ" (حضرت عروہ حضرت عائشہ سے کہہ رہے تھے: اماجان! مجھے آپ کی سمجھ پر تعجب نہیں ہوتا، کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کی زوجہ اور حضرت ابوبکر کی بیٹی ہیں، اور مجھے آپ کی شعر اور تاریخ سے واقفیت پر بھی تعجب نہیں، کیونکہ میں کہتا ہوں کہ آپ حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی ہیں، اور وہ لوگوں میں سب سے زیادہ واقف تھے یا سب سے زیادہ واقف لوگوں میں سے تھے، لیکن میں طب سے آپ کی واقفیت پر ضرور تعجب کرتا ہوں کہ کیسے ہوئی اور کہاں سے ہوئی، کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے ان کے مونڈھے پر ضرب لگائی اور کہا: "اے ننھے عروہ! نبی کریم

(۱) حدیث: "لا بأس بالرقى مالم......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۷۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت عوف بن مالک اشجعی سے کی ہے۔

ﷺ اپنی آخری عمر میں بیمار رہا کرتے تھے تو آپ کے پاس ہر طرف سے عربوں کے وفود آتے تھے، اور مختلف چیزیں (بطور دوا) تجویز کرتے تھے، اور دوا میں دیتی تھی تو وہیں سے (طب سے واقفیت) ہوگئی)، اور ایک روایت میں ہے: "أن رسول الله كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم، فيصفون له فنعالجه"(۱) (نبی کریم ﷺ کی بیماریاں بڑھ گئیں تو آپ کے پاس عرب وعجم کے اطباء آتے تھے اور نسخہ تجویز کرتے تھے اور علاج ہم کرتے تھے)۔

اور ربیع کہتے ہیں: میں نے امام شافعی کو کہتے ہوئے سنا: علم دو ہیں: ایک دینوں کا علم اور دوسرے جسموں کا علم (۲)۔

طبیب کا ستر کی طرف دیکھنا:

۴- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکیم کے لئے ستر دیکھنا اور چھونا علاج کے واسطے جائز ہے اور مرض کے محل میں اس کا دیکھنا بقدر ضرورت ہوگا، اس لئے کہ ضروریات بقدر ضرورت تک ہی محدود ہوتی ہیں، لہذا سوائے مرض کی جگہ کے بقیہ جگہوں سے جتنا ہو سکے نگاہ جھکانے کے ساتھ صرف محل حاجت کھولا جائے اور اس سے پہلے ہی کسی عورت کو تربیت دینا چاہئے جو عورتوں کا علاج کرے، اس لئے کہ جنس کا اپنی جنس کی طرف دیکھنا اخف ہوتا ہے۔

اور شافعیہ وحنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ طبیب جب مریضہ کے لئے اجنبی ہو تو کسی ایسے شخص کی موجودگی ضروری ہے جس کی موجودگی میں کسی ناجائز چیز کے واقع ہونے سے اطمینان ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان"(۱) (باخبر رہو کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ خلوت ہرگز اختیار نہ کرے کیونکہ ان کا تیسرا شیطان ہوتا ہے)۔

اور شافعیہ نے اس صورت میں طب سے بخوبی واقف کسی عورت کے نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، جبکہ مریض کوئی عورت ہو، اگرچہ علاج کرنے والی عورت کافر ہی کیوں نہ ہو، اور جب مریض مرد ہو تو اس سے بخوبی واقف کسی مرد کی غیر موجودگی (کی شرط لگائی ہے)۔

اسی طرح انہوں نے اس بات کی بھی شرط لگائی ہے کہ امانت دار ڈاکٹر کی موجودگی میں غیر امانت دار، مسلمان کی موجودگی میں ذمی اور مسلم لیڈی ڈاکٹر کی موجودگی میں ذمی لیڈی ڈاکٹر نہ ہو۔

بلقینی کہتے ہیں: عورت کے علاج میں مسلمان لیڈی (ڈاکٹر) کو مقدم رکھا جائے گا، پھر غیر مراہق مسلمان بچہ کو پھر مراہق کو، پھر غیر مراہق کافر کو پھر مراہق کو پھر کافر عورت کو پھر مسلمان محرم کو، پھر کافر محرم کو پھر اجنبی مسلمان کو پھر کافر کو۔

اور ابن حجر ہیتمی نے محرم پر کافرہ کو مقدم کرنے پر اعتراض کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ قابل ترجیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ محرم وغیرہ کو کافر عورت پر مطلقاً مقدم رکھا جائے، کیونکہ محرم جو دیکھ سکتا ہے وہ کافرہ نہیں دیکھ سکتی۔

اسی طرح شافعیہ نے زیادہ حاذق طبیب کو مطلقاً دوسروں پر مقدم کرنے کی صراحت کی ہے، اگرچہ وہ غیر جنس اور غیر مذہب کا ہی

---

(۱) حدیث: "إن عروة كان يقول لعائشة....." کی روایت احمد (۶/ ۶۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع (۹/ ۲۴۲ طبع القدسی) میں کہتے ہیں: اس حدیث کے ایک راوی عبد اللہ بن معاویہ زبیری ہیں، ابو حاتم فرماتے ہیں: یہ مستقیم الحدیث ہیں اور ان میں کچھ ضعف ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۴۳۹، روضۃ الطالبین ۲/ ۹۶، الإقناع للشربینی الخطیب ۱/ ۱۹۳، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۹، زاد المعاد ۳/ ۶۶، اور اس کے بعد کے صفحات، وتحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۹۰ طبع المجالۃ الجدیدہ۔

(۱) حدیث: "ألا لا يخلون....." کی روایت ترمذی (۳/ ۴۶۶ طبع الحلبی) اور حاکم (۱/ ۱۱۳، ۱۱۵) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کیوں نہ ہو۔

ان حضرات نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ اگر ایسا طبیب پایا جائے جو اجرت مثل سے زیادہ لئے بغیر راضی نہ ہوتا ہو تو اس وقت وہ نہ ہونے کے مثل ہوگا، یہاں تک کہ اگر اجرت مثل سے کم پر راضی ہونے والا کوئی کافر اور صرف اجرت مثل ہی پر راضی ہونے والا کوئی مسلمان پایا جائے تو احتمال یہ ہے کہ مسلمان نہ ہونے کے مثل ہوگا۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ عورت کی مخصوص شرمگاہ کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، الا یہ کہ اس کی واقفیت تک خود سے اسے دیکھے بغیر نہ پہنچا جا سکتا ہو، اور اگر طبیب کو عورتوں کے مریضہ کی شرمگاہ دیکھ لینے سے کفایت ہوجاتی ہو تو اس کے لئے شرمگاہ دیکھنا ناجائز ہوگا (۱)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۱، ۵/ ۲۳۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، حواشی الشروانی، ابن القاسم علی تحفۃ المحتاج ۷/ ۲۰۲، ۲۰۳، کشاف القناع ۵/ ۱۳۔

علاج کے لئے ڈاکٹر کو اجرت پر رکھنا:

۵ - علاج کے لئے ڈاکٹر کو اجرت پر رکھنے کے جواز پر فقہاء متفق ہیں، اس لئے کہ یہ ایسا کام ہے جس کی حاجت ہوتی ہے اور جس کی شرعاً اجازت ہے، لہٰذا تمام مباح کاموں کی طرح اس پر اجارہ کرنا جائز ہے، البتہ شافعیہ نے اس عقد کی صحت کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ ڈاکٹر اس معنی میں ماہر ہو کہ اس کی غلطی نادر ہو، اور اس کے لئے ان کے یہاں تجربہ کافی ہے اگر چہ علم کے اعتبار سے ماہر نہ ہو۔

اور ڈاکٹر سے اجارہ مدت پر مقرر ہوگا نہ کہ شفایابی اور کام پر، چنانچہ اگر مدت پوری ہوجائے تو طبیب کو پوری اجرت ملے گی، مریض شفایاب ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اور اگر مدت پوری ہونے سے پہلے شفایاب ہوگیا تو بقیہ مدت کا اجارہ فسخ ہوجائے گا، کیونکہ معقود علیہ کی وصولیابی دشوار ہے، یہی حکم اس وقت ہوگا جب مدت کے دوران ہی مریض مرجائے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ ڈاکٹر پر دوا دینے کی شرط لگانا صحیح نہیں ہے، اور یہ مالکیہ کا بھی ایک قول ہے، اس لئے کہ اس میں فیس اور بیع کا اجتماع ہو رہا ہے۔ اور مالکیہ کے یہاں دوسرا قول جواز کا ہے۔

اور علاج معالجہ کے امکان کا زمانہ گزر جانے کے باوجود اپنے آپ کو حوالہ کردینے سے طبیب اجرت کا مستحق ہوگا، پھر اگر مرض باقی رہنے کے باوجود مریض علاج سے رک جائے تو طبیب اپنے آپ کو حوالہ کرنے، نیز علاج کا زمانہ گزر جانے کی مدت تک اجرت کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ اجارہ ایک لازمی عقد ہے، اور طبیب نے اپنا فرض پورا کردیا ہے۔

رہی وہ صورت جب طبیب نے اپنے آپ کو حوالہ کردیا ہو اور علاج کے امکان کے زمانہ سے پہلے ہی مریض کو سکون ہوگیا ہو تو جمہور فقہاء (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور بعض شافعیہ) اس وقت اجارہ فسخ ہوجانے پر متفق ہیں (۱)۔

۶ - طبیب کا شفایابی کی شرط لگانا ناجائز ہے، اور ابن قدامہ نے ابن ابی موسی سے جواز نقل کیا ہے، کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ طبیب کے شفایابی کی شرط لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے جب ایک شخص پر دم کیا تھا تو اس سے شفایابی کی شرط لگائی تھی، ابن قدامہ کہتے ہیں: انشاء اللہ یہی صحیح (قول) ہے، لیکن یہ عمل کا بدلہ ہوگا اجارہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اجارہ میں مدت یا عمل

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۰، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰، الفواکہ الدوانی ۲/ ۱۶۵، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۷۰، ۸۷، شرح روض الطالب ۲/ ۴۱۳، کشاف القناع ۴/ ۱۴، المغنی ۵/ ۵۳۹، ۵۴۲، ۵۴۳۔

معلوم کا ہونا ضروری ہے۔

اور مالکیہ نے بھی اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ "الشرح الصغیر" میں ہے: اگر کسی طبیب نے اس سے شفایابی کی شرط لگائی ہوتو شفایابی کے حصول کے بغیر وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور اس کی تفصیل "اجارہ" کی اصطلاح میں گزر چکی ہے (۱)۔

اور اگر طبیب کے معالجہ سے پہلے ہی تکلیف ختم ہوجائے اور مریض شفایاب ہوجائے تو یہ ایسا عذر ہوگا جس سے اجارہ فسخ ہوجائے گا۔

ابن عابدین کہتے ہیں: جب اس داڑھ میں آرام ہوجائے جس کو اکھاڑنے کے لئے طبیب سے اجارہ کیا گیا تھا، تو یہ ایسا عذر ہے جس سے اجارہ فسخ ہوجائے گا، اور اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے، حتی کہ ان لوگوں نے بھی جو عذر کو موجب فسخ نہیں تسلیم کرتے، چنانچہ شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جو کسی آدمی سے اجارہ کرے کہ وہ اس کی داڑھ نکال دے، پھر تکلیف میں کمی ہوجائے یا یہ کہ (اسے اجارہ پر رکھا تاکہ) اس کی آنکھ میں سرمہ لگادے، پھر کام انجام دینے سے پہلے ہی آنکھ ٹھیک ہوجائے تو جس چیز پر عقد کیا گیا ہے اسے وصول کرنے کی دشواری کی وجہ سے عقد فسخ ہوجائے گا (۲)۔

طبیب کا تلف کردہ چیز کا ضامن ہونا:

۷ – طبیب کو ضامن بنایا جائے گا بشرطیکہ وہ طب کے اصول سے

(۱) الموسوعۃ الفقہیہ بالکویت ۱/ ۲۹۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۳، ۵۰، الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۲۵، ۲۲۷ طبع مصطفی الحلبی ۵ ۱۳۳ھ ۱۹۳۶ء، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۴۹۹، الشرح الصغیر ۴/ ۴۷، الشرح کبیر ۴/ ۶۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۵۳، منہاج الطالبین، حاشیہ قلیوبی ۳/ ۷۰، ۷۸، اسنی المطالب ۲/ ۴۱۳ المکتب الإسلامی، المہذب فی فقہ

نا واقف ہو یا اس میں ماہر نہ ہو اور کسی مریض کا علاج کرے، اور علاج کی وجہ سے اس کو ہلاک کردے یا کوئی عیب پیدا کردے، یا طب کے اصول جانتا ہو اور علاج میں کوتاہی کرے اور ہلاکت یا عیب سرایت کرجائے یا قواعد علاج جانتا ہو اور کوتاہی بھی نہ کرے، لیکن مریض کی اجازت کے بغیر اس کا علاج کیا ہو، جیسے کہ بچہ کا ختنہ اس کے ولی کی اجازت کے بغیر یا بڑے کا ختنہ جبراً یا اس کے سونے کی حالت میں کیا ہو، یا مریض کو کوئی دوا جبراً کھلائے اور اس سے تلف یا عیب پیدا ہوجائے یا کسی بچہ کی طرف سے ہونے کے سبب غیر معتبر اجازت سے علاج کیا ہو جبکہ اجازت مثال کے طور پر ہاتھ یا بازو کاٹنے یا پچھنا لگانے یا ختنہ کرنے کی ہو، اور یہ ہلاکت یا عیب کا سبب بن گیا ہو، تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنے علاج پر مرتب ہونے والے نقصانات کا ضمان دے گا (۱)۔

اور اگر اس کی اجازت دی گئی ہو، اجازت معتبر بھی ہو، اور وہ حاذق ہو اور اس کے ہاتھ سے جنایت نہ ہوتی ہو، اور جس میں اجازت دی گئی ہے اس سے تجاوز نہ کیا ہو، اور ہلاکت سرایت کرجائے تو ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسا مباح فعل کیا ہے جس کی اجازت تھی (۲) اور اس لئے کہ سرایت کرجانے کی وجہ سے جو چیز تلف ہوتی ہے اگر وہ بجائے جہالت وکوتاہی کے کسی اجازت یافتہ سبب سے ہو تو ضمان نہیں ہوتا، اس بنیاد پر طبیب، جراح، پچھنا لگانے والے اور ختنہ کرنے والے پر جبکہ انہیں اجازت

= الإمام الشافعی ۱/ ۴۰۶، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۳، اور الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۳۰۰، ۳۰۱ بھی دیکھ لی جائے۔

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۲۹۶، الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۵، اسنی المطالب ۴/ ۴۲۷ المکتبۃ الإسلامیہ، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۸ طبع ریاض الحدیثہ۔

(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۴۲۲، طبع المکتب الإسلامی، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۱۶۳ طبع الفلاح۔

دی گئی ہو اور وہ کوتاہی نہ کریں، اور محل معتاد سے تجاوز نہ کریں، ضمان نہیں ہوگا، ورنہ ضمان لازم ہو جائے گا[1]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: پچھنا لگانے والا، ختنہ کرنے والا اور حکیم جب وہ کام کریں جس کا انہیں حکم دیا گیا ہو تو دو شرطوں کے ساتھ ضامن نہیں ہوں گے:

ایک یہ کہ اپنے پیشہ میں مہارت والے ہوں، چنانچہ جب وہ اس طرح نہ ہوں تو یہ فعل حرام ہوگا اور سرایت کے ضامن ہوں گے۔

دوسرے یہ کہ جس کو کاٹنا چاہئے اس سے تجاوز نہ کریں، چنانچہ اگر وہ ماہر ہو اور تجاوز کر جائے یا محل قطع کے علاوہ میں یا ایسے وقت میں کاٹ ڈالے جس میں کاٹنا اچھا نہیں ہوتا، یا اس طرح کی کوئی اور چیز ہو تو اس میں کل کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا اتلاف ہے جس کا ضمان عمد اور خطا سے نہیں بدلتا ہے، لہذا یہ اتلاف مال سے مشابہ ہو گیا۔

اور قصاص میں کاٹنے والے اور چور کا ہاتھ کاٹنے والے کے بارے میں بھی یہی حکم ہوگا، پھر کہا: ہمیں اس میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے[2]۔

دسوقی کہتے ہیں: جب ختنہ کرنے والا کسی بچہ کا ختنہ کرے یا طبیب کسی مریض کو دوا پلائے یا اس کا کوئی عضو کاٹے، یا اس کو داغے اور وہ اس سے مر جائے تو دونوں میں سے کسی پر بھی ضمان نہیں ہوگا، نہ اس کے مال میں، نہ اس کے عاقلہ پر، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں خطرہ میں ڈالنا ہوتا ہے، تو گویا صاحب مرض کو جو

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۳، الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۲۶ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، التاج، لاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱۰، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۲۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۳۸ طبع ریاض الحدیثہ، الموسوعۃ الفقہیہ ۱/ ۲۲۸ ''إتلاف'' ۱/ ۲۹۹، ۳۰۰ ''إجارۃ''۔

کچھ لاحق ہوا ہے اسی نے اس کے لئے اپنے کو پیش کیا تھا، اور یہ اس وقت ہے جب ختنہ کرنے والا یا طبیب واقفیت رکھنے والوں میں سے ہو اور اپنے فعل میں غلطی نہ کرے، اور اگر اپنے فعل میں غلطی کر جائے اور وہ واقفیت رکھنے والوں میں سے ہو تو دیت اس کے عاقلہ پر ہوگی۔

اور اگر واقفیت رکھنے والوں میں نہ ہو تو اسے سزا دی جائے گی۔

اور دیت کے اس کے عاقلہ پر یا خود اس کے مال میں ہونے کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں:

پہلا ابن القاسم کا اور دوسرا امام مالک کا، اور راجح یہی ہے، اس لئے کہ اس کا فعل عمداً ہے او عاقلہ عمد کو نہیں برداشت کرتے[1]۔

اور ''القنیہ'' میں ہے کہ محمد نجم الدین سے ایسی بچی کے بارے میں پوچھا گیا جو چھت سے گر پڑی تھی اور اس کا سر کھل گیا تھا تو بہت سے جراحوں نے کہا کہ اگر تم نے اس کا سر چاک کیا تو وہ مر جائے گی، اور ان میں سے ایک نے کہا: اگر تم نے آج ہی سر چاک نہیں کیا تو وہ مر جائے گی، اور میں چاک کروں گا اور اسے اچھا کر دوں گا، چنانچہ اس نے چاک کیا، اور وہ بچی ایک یا دو دن بعد مر گئی، کیا وہ ضامن ہوگا؟ تو انہوں نے تھوڑی دیر غور کیا پھر کہا: نہیں، بشرطیکہ اجازت سے چاک کیا ہو، اور پھاڑنا معتاد (جگہ پر) ہو اور بہت زیادہ غیر معمولی نہ ہو، پوچھا گیا: اور اگر یہ کہا ہو کہ اگر وہ مر گئی تو میں ضامن ہوں گا تو کیا ضامن ہوگا؟ تو تھوڑی دیر غور کیا، پھر فرمایا: نہیں، اور ضمان کی شرط لگا لینے کا اعتبار نہیں کیا، اس لئے کہ مفتی بہ قول کے مطابق امین پر ضمان کی شرط لگانا باطل ہے[2]۔

اور ''مختصر الطحاوی'' میں ہے کہ جس کو کسی غلام کے پچھنا لگانے یا کسی چوپایہ کی جراحت کرنے کے لئے اجارہ پر رکھا جائے اور وہ یہ

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۲۸۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۶۴۔

عمل کرے، پھر دونوں اس کے عمل سے مر جائیں تو اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ اصل عمل کی اجازت حاصل تھی، لہذا اس سے جو چیز ظاہر ہو وہ اس کے ذمہ قابل ضمان نہیں ہوگی، سوائے اس صورت کے جب اس نے تعدی کی ہو تو اس وقت وہ ضامن ہوگا، اسی طرح جب اس کے ہاتھ میں خارش ہو اور وہ اپنا ہاتھ کاٹنے کے لئے کسی شخص سے اجارہ کرے اور مر جائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا (۱)۔

اور جس کو کسی مریض کی داڑھ کو اکھاڑنے کے لئے اجارہ پر رکھا گیا ہو اور وہ غلطی کر جائے، اور جس کو اکھاڑنے کا حکم دیا گیا تھا اس کے علاوہ کسی اور کو اکھاڑ ڈالے تو اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کی جنایت میں سے ہے (۲)۔

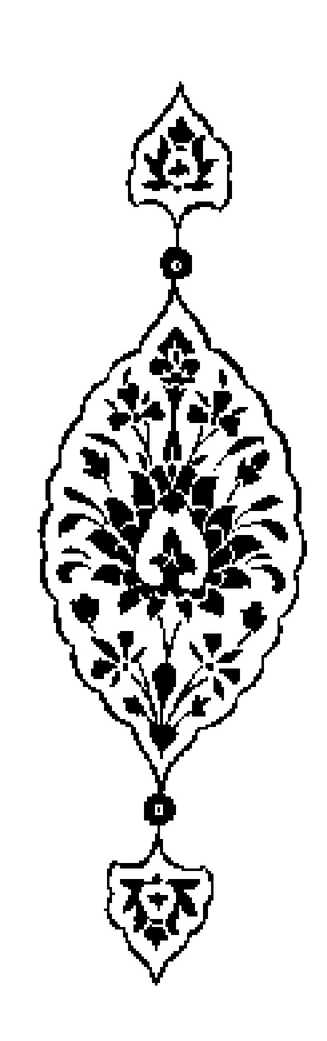
اور طبیب اگر غلطی کر جائے، اس طرح کہ مریض کو ایسی دوا پلا دے جو اس کے مرض کے موافق نہ ہو، یا ختنہ کرنے والے یا کاٹنے والے کا ہاتھ پھسل جائے اور کاٹنے میں تجاوز کر جائے، تو اگر وہ واقفیت رکھنے والوں میں سے ہو اور اس نے اپنے کو (طبیب ظاہر کرکے) دھوکہ دہی نہ کی ہو تو یہ خطا ہے (یعنی اس کے عاقلہ برداشت کریں گے) الا یہ کہ تہائی سے کم ہو تو اس کے مال سے (ضمان) ہوگا، اور اگر وہ ماہر نہ ہو یا خود کو طبیب ظاہر کرکے دھوکہ دہی کی ہو تو اسے سزا دی جائے گی (۳)، اور جو شخص ختنہ کرنے والے کو کسی بچہ کے ختنہ کرنے کا حکم دے، چنانچہ ختنہ کرنے والا ختنہ کرے اور بچہ کی سپاری کاٹ ڈالے اور بچہ اس سے مر جائے تو ختنہ کرنے والے کے عاقلہ پر نصف دیت ہوگی، اس لئے کہ موت دو افعال سے واقع ہوئی ہے: ان میں سے ایک کی اجازت تھی یعنی قلفہ کاٹنا، اور دوسرے کی اجازت نہیں تھی یعنی سپاری کاٹنا، لہذا نصف ضمان ہوگا۔

(۱) مختصر الطحاوی ۱۲۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۵/ ۵۴۳ طبع ریاض الحدیثہ، منہاج الطالبین ۳/ ۲۰۷۔

(۳) جواہر الاکلیل ۲/ ۱۹۱۔

اور رہی وہ صورت جب بچہ شفایاب ہو جائے تو کھال کاٹنے کو جس کی اجازت تھی کالعدم قرار دیا جائے گا، اور حشفہ کاٹنے کی اجازت تھی ہی نہیں، لہذا حشفہ کا پورا ضمان یعنی دیت واجب ہوگی (۱)۔



(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۰۰۔

تطبیق

تعریف:

۱- لغت میں تطبیق "طبّق" کا مصدر ہے، اس کے معانی میں سے: مساوات (برابری کرنا)، عام کرنا اور پردہ ڈالنا بھی ہیں، اور طبق کی اصل: وہ شئی ہے جو دوسری شئی کے بالکل برابر ہو اور اس شئی کے تمام اطراف کو پردہ کے انداز میں ڈھانپے ہوئے ہو، اور کہا جاتا ہے: "طبق السحاب الجو" (جب بادل فضا میں چھا جائے)، اور "طبق الماء وجه الارض" (جب پانی زمین کی سطح کو ڈھانپ لے) اور "طبق الغيم" (جب بادل عام بارش برسائے) (۱)۔

اور فقہی اصطلاح میں تطبیق یہ ہے کہ نماز پڑھنے والا اپنی ایک ہتھیلی کے اندرون کو دوسری ہتھیلی کے اندرون پر رکھے، اور دونوں کو گھٹنوں اور رانوں کے درمیان کر لے (۲)۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء رکوع کی حالت میں تطبیق کی کراہت کی رائے رکھتے ہیں، ان حضرات کی حجت وہ حدیث ہے جو حضرت مصعب بن سعد بن ابی وقاص سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا: میں نے اپنے ابا کے

(۱) أساس البلاغۃ للزمخشری، القاموس المحیط، الصحاح، المصباح المنیر مادہ: "طبق"۔

(۲) المبدع فی شرح المقنع ۱/۴۴۶ طبع المکتب الإسلامی، المجموع للنووی ۳/۴۰۷ طبع المنیریہ، نیل الأوطار ۲/۲۴۴ طبع العثمانیہ۔

بازو میں نماز پڑھی، اور ہتھیلیوں کے درمیان تطبیق کی، اور دونوں کو رانوں کے درمیان رکھا تو میرے ابا نے مجھے منع کیا اور کہا: ہم اس طرح کرتے تھے، پھر اس سے ہمیں روک دیا گیا، اور ہمیں حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھ گھٹنوں پر رکھیں (۱)۔

یہ بات مشہور ہے کہ صحابی کے قول "ہم کرتے تھے"، "ہمیں حکم دیا گیا" اور "ہمیں روکا گیا" کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ وہ مرفوع ہے (۲)۔

ان حضرات نے حضرت انسؓ سے مروی نبی کریم ﷺ کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے: "**إذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين أصابعك**" (۳) (جب تم رکوع کرو تو اپنے ہاتھ گھٹنوں پر رکھو اور انگلیوں کو کشادہ کرلو)۔

صحیح مسلم کی شرح میں نووی کہتے ہیں: حضرت عبد اللہ بن مسعود اور ان کے دونوں شاگرد علقمہ اور اسود اس طرف گئے ہیں کہ سنت تطبیق ہے، چنانچہ مسلم نے حضرت علقمہ اور اسود سے روایت کی ہے کہ دونوں حضرت عبد اللہؓ کے پاس داخل ہوئے تو انہوں نے کہا: کیا تمہارے مقتدیوں نے نماز پڑھ لی، دونوں نے کہا: جی ہاں! تو آپ دونوں کے درمیان کھڑے ہوگئے، اور دونوں میں سے ایک کو اپنی

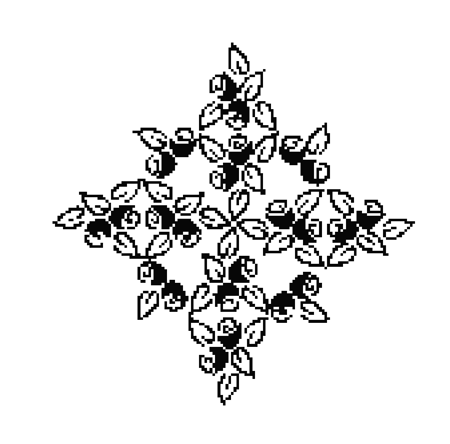
(۱) حضرت مصعب کی حدیث: "صليت إلى جنب أبي فطبقت بين كفي....." کی روایت بخاری (الفتح ۲/۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/۳۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۲) البنایہ ۲/۱۷۸، ۱۷۹ طبع دار الفکر، المجموع ۳/۴۱۱، کشاف القناع ۱/۳۴۶ طبع مکتبۃ النصر الإسلامیہ، الکافی لابن عبد البر ۱/۲۰۳ شائع کردہ مکتبہ ریاض، عمدۃ القاری ۶/۶۳ طبع المنیریہ، صحیح مسلم بشرح النووی ۵/۱۵ طبع المطبعۃ المصریہ بالأزہر، نیل الاوطار ۲/۲۴۴ طبع العثمانیہ۔

(۳) حدیث: "إذا ركعت فضع يديك على ركبتيك....." کی روایت ابن عدی نے "الکامل" میں حضرت انسؓ سے کی ہے (الکامل ۶/۲۰۸۶ طبع دار الفکر) اور اس کے راوی یعنی کثیر بن عبد اللہ الناجی الأبلی کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

داہنی طرف اور دوسرے کو بائیں طرف کرلیا، پھر ہم نے رکوع کیا اور اپنے ہاتھ اپنے گھٹنوں پر رکھے تو ہمارے ہاتھوں پر ضرب لگائی، پھر اپنے ہاتھوں کے درمیان تطبیق کی، پھر دونوں کو اپنی رانوں کے درمیان کرلیا، پھر جب نماز پڑھ لی تو کہا: "هكذا فعل رسول الله ﷺ" (۱) (رسول اللہ ﷺ نے اسی طرح کیا)۔

عینی کہتے ہیں: حضرت ابراہیم نخعی اور ابوعبیدہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور نووی نے ان حضرات کے فعل کی علت یہ بتائی ہے کہ ان حضرات کو ناسخ یعنی حضرت مصعب بن سعد کی مذکورہ حدیث نہیں پہنچی (۲)۔



(۱) حضرت علقمہ اور حضرت اسود وغیرہ کی حدیث فقال: "أصلی من خلفكم؟......" کی روایت مسلم (۱/ ۳۷۹، ۳۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) صحیح مسلم بشرح النووی ۵/ ۱۵-۱۷، عمدة القاری ۶/ ۶۳، المجموع ۳/ ۴۱۱، البنایہ ۲/ ۱۷۸۔

تطفل

تعریف:

۱- تطفل لغت میں "تطفل" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "هو متطفل في الأعراس والولائم" یعنی وہ شادیوں اور ولیموں میں طفیلی بن کر جاتا ہے، اصمعی کہتے ہیں: طفیلی: وہ ہے جو بلائے بغیر قوم میں داخل ہوجائے (۱)۔

فقہاء کا اس لفظ کا استعمال اس معنی سے باہر نہیں ہے۔

چنانچہ "نهایة المحتاج" میں اس کی تعریف یہ کی ہے: وہ کسی شخص کا کھانے کے لئے دوسرے کی اجازت یا معتبر قرینہ یا رضامندی کے علم کے بغیر اس کے گھر میں داخل ہونا ہے (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ضیف (مہمان):

۲- ضیف لغت میں: ملاقاتی مہمان کو کہتے ہیں، اور اس کی اصل یہ ہے کہ وہ ضاف کا مصدر ہے، اسی لئے اس کا اطلاق واحد اور غیر واحد پر ہوتا ہے، اور اسی سے اللہ تعالی کا قول ہے: "قَالَ إِنَّ هٰؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ" (۳) (لوط نے کہا: یہ لوگ میرے مہمان

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، محیط المحیط، متن اللغہ، مختار الصحاح مادۂ "طفل"۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۷۷۔

(۳) سورۂ حجر/ ۶۸۔

ہیں سو مجھے عام لوگوں میں فضیحت مت کرو)، اور مطابقت بھی جائز ہے تو کہا جائے گا: "هذان ضيفان" (یہ دونوں مہمان ہیں)۔

جہاں تک "ضیفن" کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے جو مہمان کے ساتھ طفیلی بن کر آتا ہے، اس طرح ضیفن طفیلی کے مقابلہ میں خاص ہے، اور دعوت کے بغیر لوگوں کے پینے پلانے میں شامل ہونے والے پر "واغل" کا اطلاق کیا جاتا ہے (۱)۔

فقہاء کی اصطلاح میں: ضیف وہ شخص ہے جو دوسرے کی دعوت پر خواہ عمومی ہی کیوں نہ ہو یا اس کی رضامندی معلوم ہونے پر کھانے میں شریک ہو۔ اور ضیف کی ضد طفیلی ہے (۲)۔

ب- فضولی:

۳- فضولی: فضل کی جمع فضول سے ماخوذ ہے، اور کبھی کبھی جمع کا استعمال اس چیز کے معنی میں جس میں کوئی بھلائی نہ ہو مفرد کے طور پر ہوتا ہے، اسی وجہ سے جمع کے الفاظ ہی میں جمع کی طرف نسبت کی گئی، اور جو لایعنی کام میں مشغول ہو اسے فضولی کہا گیا ہے۔

اور اصطلاح میں: بغیر اجازت اور ولایت کے دوسرے کی طرف سے تصرف کرنے کا نام ہے، اور زیادہ تر یہ عقود میں ہوتا ہے، جہاں تک تطفل (طفیلی بننے) کا تعلق ہے تو وہ زیادہ تر مادیات میں ہوتا ہے، اور کبھی کبھی معنویات میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

طفیلی بننے کا شرعی حکم:

۴- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے، اور حنفیہ کے قول سے بھی یہی متبادر ہے کہ بغیر دعوت اور بغیر رضامندی جانے دوسرے کے کھانے میں شرکت کرنا حرام ہے بلکہ بار بار ایسا کرے تو اس سے فاسق ہو جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله، ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا**" (۱) (جس کو دعوت دی گئی اور اس نے قبول نہیں کی تو اس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی اور جو دعوت کے بغیر داخل ہوا وہ چور کی حیثیت سے داخل ہوا اور ڈاکو کی حیثیت سے نکلا)، تو گویا جس کھانے کی دعوت نہ دی گئی ہو اس میں اس کے داخلہ کو اس چور کے داخل ہونے سے تشبیہ دی گئی ہے جو مالک کے ارادہ کے بغیر داخل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ وہ داخل ہونے والوں میں چھپ کر آیا، اور کھانے کے بعد اس کے نکلنے کو اس شخص کے نکلنے سے تشبیہ دی گئی ہے جو کسی قوم پر لوٹ مار مچائے اور ظاہر ہو کر نکلے، اس لئے کہ روک دیئے جانے کے خوف سے وہ چھپ کر داخل ہوا اور نکلنے کے بعد وہ اپنی حاجت پوری کر چکا ہے، لہذا اس کو چھپنے کی ضرورت باقی نہیں بچی ہے (۲)۔

شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ طفیلی بننے میں سے یہ بھی ہے کہ کسی عالم یا پیر کی دعوت کی جائے اور اس کی جماعت دعوت دینے والے کی اجازت یا رضامندی کے علم کے بغیر اس میں شریک ہو جائے، اور بعض فقہاء یہ رائے رکھتے ہیں کہ جب مدعو کا یہ حال معروف ہو کہ جب بھی وہ آئے گا اس کے ساتھ لگے رہنے والوں میں سے کوئی ضرور آئے گا، تو اس کو اجازت ہی کی طرح سمجھا جائے گا اور

---

(۱) محیط المحیط، المصباح المنیر۔
(۲) محیط المحیط، المصباح المنیر، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۹۸۔

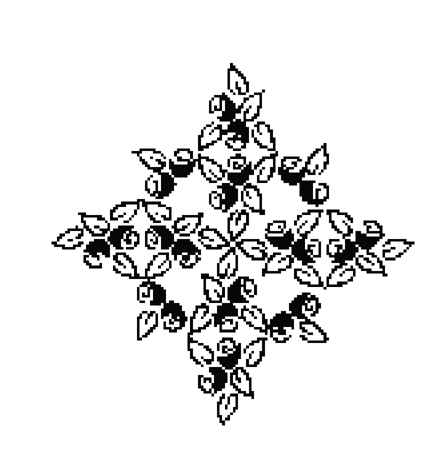
(۱) حدیث: "من دعي فلم يجب فقد عصى الله و رسوله....." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۲۵ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے ابوداؤد نے اس کو معلول قرار دیا ہے۔
(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۹۸، نہایۃ المحتاج ۶/ ۳۶۹، الخرشی ۳/ ۳۰۹، ۱۴۰، نیل الاوطار للشوکانی ۴/ ۱۷۵، ۱۸۰ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ۔

تفصیل ''دعوت'' کی اصطلاح میں ہے (۱)۔

طفیلی کی گواہی:

۵- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ طفیلی کی شہادت اگر وہ بار بار طفیلی بنتا ہو، حدیث مذکور کی وجہ سے رد کردی جائے گی اور اس لئے بھی کہ وہ حرام کھارہا ہے اور ایسا کام کررہا ہے جس میں سفاہت، دناءت اور شرافت کا زوال ہے۔

ابن صباغ کہتے ہیں: اس کے بار بار کرنے کی شرط اس لئے ہے کہ ہوسکتا ہے کبھی اس کو شبہ ہوگیا ہو یہاں تک کہ کھانے کا مالک اس کو روک دے اور جب یہ بار بار ہو تو گھٹیاپن اور بے غیرتی بن جائے گا (۲)۔



(۱) الدسوقی ۲/ ۳۳۸، کشاف القناع ۵/ ۱۸۰، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۲۹۸۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۳۲۶، ابن عابدین ۴/ ۳۸۱، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۶۹، الزیلعی ۴/ ۲۲۳، الخرشی ۳/ ۱۷۹، ۳/ ۹۷۷، روضۃ الطالبین ۱۱/ ۲۳۲، المغنی ۹/ ۱۸۱۔

تطفیف

تعریف:

۱- لغت میں تطفیف ناپ تول میں کمی کرنے کو کہتے ہیں، اور اسی سے اللہ تعالی کا یہ قول بھی ہے: ''وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ'' (۱) (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی)۔

لہذا تطفیف وہ کمی ہے جس کے ذریعہ کرنے والا ناپ یا تول میں خیانت کرتا ہے (۲)۔

اور فقہاء کا اس کا استعمال کرنا لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

توفیہ:

۲- ''توفية الشيء'' کسی چیز کا پورا پورا ادا کردینا ہے (۳)۔

لہذا تطفیف توفیہ کی ضد ہے (۴)۔

اجمالی حکم:

۳- تطفیف ممنوع ہے، اور بے غیرتی کے ساتھ ساتھ وہ خیانت اور ناجائز طور پر مال ہڑپنے کی ایک قسم ہے، اسی وجہ سے اللہ تعالی نے

(۱) سورۂ المطففین / ۱۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس، الصحاح مادۂ ''طفف''۔

(۳) المفردات للراغب الأصفہانی، الصحاح مادۂ ''وفی''۔

(۴) أحکام القرآن لابن العربی ۴/ ۱۸۹۵ طبع عیسی الحلبی۔

ناپ تول کے معاملہ کو اہمیت دی ہے اور کئی آیات میں دونوں کو پورا کرنے کا حکم دیا ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ نے فرمایا: "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُوْنُوْا مِنَ الْمُخْسِرِيْنَ، وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ، وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَ هُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِيْنَ"(۱) (تم لوگ پورا ناپا کرو اور نقصان پہچانے والے نہ ہو اور صحیح ترازو سے تولا کرو، اور لوگوں کا نقصان ان کی چیزوں میں نہ کیا کرو اور ملک میں فساد مت مچایا کرو)، اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ"(۲) (اور جب ناپو تو پوری پوری رکھا کرو اور وزن بھی صحیح ترازو سے کیا کرو) اسی طرح اللہ نے کم ناپ تول کرنے والے کو ویل (خرابی بربادی) کی وعید سنائی، اور قیامت کے دن کے عذاب سے خوف دلایا، اور فرمایا: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ، الَّذِيْنَ إِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُوْنَ، وَإِذَا كَالُوْهُمْ أَوْ وَزَنُوْهُمْ يُخْسِرُوْنَ، أَلاَ يَظُنُّ أُوْلٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوْثُوْنَ لِيَوْمٍ عَظِيْمٍ، يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ"(۳) (بڑی خرابی ہے (ناپ تول میں) کمی کرنے والوں کی کہ جب لوگوں سے ناپ کرلیں پورا ہی لے لیں اور جب انہیں ناپ کر یا تول کر دیں تو گھٹا دیں، کیا انہیں اس کا یقین نہیں کہ وہ زندہ اٹھائے جائیں گے ایک بڑے سخت دن میں، جس دن کہ (تمام) لوگ پروردگار کے روبرو کھڑے ہوں گے)۔

اور حدیث میں ہے: "خمس بخمس، قيل يا رسول الله وما خمس بخمس؟ قال: ما نقض قوم العهد إلا سلط

(۱) سورۂ شعراء ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۲) سورۂ اسراء ۳۵۔

(۳) سورۂ مطففین ۱/۱-۶ اور دیکھئے الزواجر ۱/۲۰۰ طبع المطبعۃ الازہریۃ الکبائر للذہبی رص ۱۶۴ طبع مؤسسۃ علوم القرآن، الحسبۃ فی الإسلام لابن تیمیہ رص ۳۱ شائع کردہ المکتبۃ العلمیہ، تفسیر القرطبی ۲۴۸/۷۔

الله عليهم عدوهم، وما حكموا بغير ما أنزل الله إلا فشا فيهم الفقر، وما ظهرت فيهم الفاحشة إلا فشا فيهم الموت، ولا طففوا الكيل إلا منعوا النبات وأخذوا بالسنين، ولا منعوا الزكاة إلا حبس عنهم المطر"(۱) (پانچ چیزیں پانچ چیزوں کے بدلہ میں ہوتی ہیں، کہا گیا: یا رسول اللہ ﷺ! پانچ کے بدلہ پانچ چیزیں کون سی ہیں، فرمایا: جب بھی کوئی قوم معاہدہ توڑے اللہ ان پر ان کے دشمن کو غالب کردے گا، اور جب اللہ کے نازل کردہ حکم کے علاوہ سے فیصلہ کریں گے ان میں فقر پھیل جائے گا، اور جب بھی ان میں فحش (برائی و بے حیائی) پھیلے گی ان میں موت پھیل جائے گی، اور جب بھی ناپنے میں کمی کریں گے پیداوار روک دی جائے گی، اور قحط سے دوچار ہوں گے، اور جب بھی زکاۃ روکیں گے بارش روک دی جائے گی)۔

نافع کہتے ہیں: ابن عمرؓ بائع کے پاس سے گزرتے تھے اور اس سے کہتے تھے: اللہ سے ڈرو! ناپ تول پورا پورا کرو، اس لئے کہ ناپ تول میں کمی کرنے والے قیامت کے دن کھڑے کردیئے جائیں گے یہاں تک کہ پسینہ انہیں لگام لگانے لگے گا۔

اور ابن حجر نے علماء کی صراحت نقل کی ہے کہ وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے اور اس کو راجح قرار دیا ہے(۲)۔

ناپ تول میں کمی پر روک لگانا اور اس کی تدابیر:

۴-احتساب کرنے والے کے ذمہ ناپ تول، پیمانوں، ترازوؤں اور

(۱) حدیث: "خمس بخمس" کی روایت طبرانی نے "الکبیر" ۱۱/۴۵ طبع الوطن العربی میں کی ہے منذری کہتے ہیں: اس کی روایت طبرانی نے الکبیر میں کی ہے اور اس کی سند حسن کے درجہ کے قریب ہے اور اس کے کئی شواہد ہیں، (الترغیب والترہیب ۱/۵۴۴ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۲) التفسیر الکبیر للرازی ۸۸/۳۱، ۸۹، تفسیر الخازن ۳۵۹/۴ طبع دار المعرفہ، الفتوحات الالہیہ ۵۰۲/۴ طبع مطبعہ حجازی، الزواجر لابن حجر الہیثمی المکی ۱/۱۹۲۔

باٹوں میں کمی کرنے پر روک لگانا بھی ہے، چنانچہ اس کو چاہئے کہ ناپ تول کرنے والوں کو اللہ تعالیٰ کے عذاب سے ڈرائے اور خوف دلائے، اور نقص وکمی کرنے سے روکے، اور ان میں سے جب بھی کسی سے خیانت ظاہر ہو اس کی اس پر تعزیر اور تشہیر کرے تاکہ اس کی وجہ سے دوسرے باز رہیں (۱)۔

اور جب ناپ تول میں جھگڑا واقع ہو تو محتسب (انسپکٹر) کے لئے اس میں غور کرنا اس شرط پر جائز ہوگا کہ جھگڑنے کے ساتھ اس میں تجاحد اور ایک دوسرے کا انکار نہ ہو، اور اگر معاملہ ایک دوسرے کا انکار کرنے اور جھٹلانے تک پہنچ جائے تو جانچ کے حکام کے مقابلہ میں اس پر غور کرنے کا زیادہ حق قاضیوں کو ہوگا، اس لئے کہ فیصلہ کرنے کے زیادہ حق دار وہی ہیں، اور اس میں تادیب انسپکٹر کے ذمہ ہوگی۔

اور اگر حاکم ہی اس کی ذمہ داری سنبھال لے تو اس کے فیصلہ سے مربوط ہونے کے سبب (یہ بھی) جائز ہوگا (۲)۔

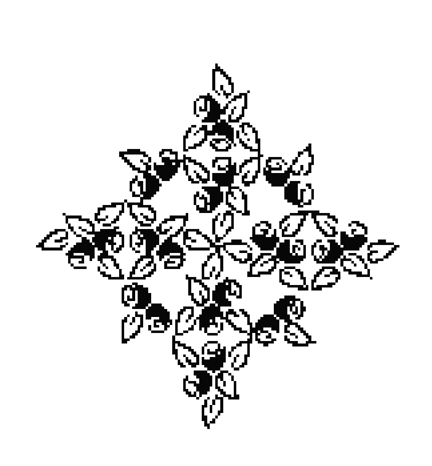
اور فقہاء نے ان تدبیروں پر تفصیل سے کلام کیا ہے جو ناپ تول میں تطفیف اور کمی روکنے کے لئے اختیار کی جائیں گی، مثلاً محتسب کا مالکوں کی غفلت کے وقت باٹ کے بھٹوں وغیرہ کی تفتیش کرنا، اور پیمانوں نیز جس چیز کے ذریعہ پیمانہ میں کمی کرتے ہیں اس کی نگہداشت اور اس پر بار بار نظر کرتے رہنا وغیرہ (۳)، لہذا اس کے لئے "حسبہ" کی کتابوں میں ان کے محل نیز "حسبہ" اور "غش" کی اصطلاحات کی طرف رجوع کریں۔

تطہر

دیکھئے: "طہارت"۔

تطہیر

دیکھئے: "طہارت"۔



---

(۱) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۹۹ طبع دار الکتب العلمیہ، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۰ طبع مطبعۃ السعادہ، معالم القربہ فی أحکام الحسبہ رص ۸۶ طبع دار الفنون کیمبرج، والحسبہ فی الاسلام لابن تیمیہ رص ۱۳۔

(۲) الأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۳۰۰، للماوردی رص ۲۴۰۔

(۳) نہایۃ الرتبۃ فی طلب الحسبہ رص ۱۸، ۲۰ طبع دار الثقافہ، معالم القربہ فی أحکام الحسبہ ۸۳، ۸۶ طبع دار الفنون کیمبرج۔

تطوع

تعریف:

۱ – تطوع: تبرع کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "تطوع بالشيء": چیز تبرعاً دی۔

راغب کہتے ہیں: تطوع اصل میں: اطاعت میں تکلف کرنے کو کہتے ہیں، اور عرف میں: ایسی چیز کو رضا کارانہ طور پر کرنے کو کہتے ہیں جو لازم نہ ہو، جیسے کوئی چیز نفلی طور پر کرنا(۱)، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ"(۲) (اور جو کوئی خوشی خوشی نیکی کرے اس کے حق میں بہتر ہے)۔

اور فقہاء نے جب تطوع کی تعریف کرنے کا ارادہ کیا تو مصدر کی تعریف سے ہٹ کر ایسی چیز کی تعریف کی جو حاصل مصدر ہے، چنانچہ انہوں نے اصطلاح میں اس کے تین معانی ذکر کئے:

اول: یہ کہ یہ اس چیز کا نام ہے جس کو فرائض اور واجبات پر اضافہ کرکے مشروع قرار دیا گیا ہے یا جو غیر واجب اطاعت کے ساتھ مخصوص ہے، یا یہ ایسا فعل ہے جس کا تاکید کے ساتھ مطالبہ نہ کیا گیا ہو، اور یہ سب متقارب معنی ہیں، یہ تو وہ ہے جس کا ذکر بعض فقہاء حنفیہ نے کیا ہے، اور یہی حنابلہ کا مسلک اور شافعیہ کا قول مشہور ہے، اور یہی غیر حنفیہ اہل اصول کی رائے ہے، اور یہی فقہاء مالکیہ کی عبارات سے سمجھ میں آتا ہے(۱)۔

اور اس معنی میں تطوع کا اطلاق: سنت، مندوب، مستحب، نفل، اور ایسا فعل جس کی ترغیب دی گئی ہو، قربت، احسان، اور حسن پر ہوتا ہے، چنانچہ یہ مترادف الفاظ ہیں۔

دوم: یہ کہ تطوع وہ ہے جو فرائض، واجبات اور سنن کے علاوہ ہو، یہ حنفی اصولیین کا نقطۂ نظر ہے، چنانچہ "کشف الاسرار" میں ہے: سنت فرضیت اور وجوب کے بغیر دین میں اختیار کیا جانے والا طریقہ ہے، رہی تعریف نفل کی جس کو مندوب، مستحب اور تطوع بھی کہا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ یہ وہ ہے کہ شریعت میں جس کا کرنا ترک کرنے سے بہتر ہو(۲)۔

سوم: تطوع: وہ ہے جس کے سلسلہ میں کوئی مخصوص نقل وارد نہ ہو بلکہ آدمی اسے ابتداءً شروع کرے، یہ بعض مالکیہ اور شافعیہ میں سے قاضی حسین وغیرہ کا نقطۂ نظر ہے(۳)۔

تطوع اور اس کے مترادفات کے معنی میں یہی نقطہ ہائے نظر ہیں، البتہ غیر حنفیہ اہل اصول نے جو کچھ ذکر کیا ہے اور فقہاء (اس میں حنفیہ بھی شامل ہیں) نے جو کچھ اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے اس کا جائزہ لینے والا محسوس کرتا ہے کہ وہ تطوع کا اطلاق کرکے فرائض اور واجبات کے علاوہ کے لئے توسع کرتے ہیں، اور اس طرح تطوع،

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنير، الصحاح للجوهري، النظم المستعذب في شرح غريب المهذب ۱/ ۸۹، المفردات للراغب الاصفہانی۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۱۸۴۔

---

(۱) التعریفات للجرجانی، البنایہ فی شرح الہدایہ ۲/ ۵۴۷، کشاف القناع ۱/ ۴۱۱، المجموع شرح المہذب ۳/ ۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۲۵۵، الحطاب ۲/ ۷۵، جمع الجوامع ۱/ ۸۹، شرح الکوکب المنیر ۱۲۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰، إرشاد الفحول ۱/ ۶۔

(۲) کشف الاسرار ۲/ ۳۰۲ شائع کردہ دار الکتاب العربی، کشاف اصطلاحات الفنون مادتین: "طوع"، "نفل"۔

(۳) المواق بہامش الحطاب ۲/ ۶۶، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۰، ۱۰۱، جمع الجوامع ۱/ ۹۰۔

سنت، نفل، مندوب، مستحب اور مرغب فیہ مترادف الفاظ ہوجاتے ہیں، اسی لئے سبکی کہتے ہیں کہ اختلاف لفظی ہے[۱]۔

زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ تطوع کے دائرہ میں داخل ہونے والی بعض چیزیں مرتبہ میں بعض دوسری چیزوں سے اعلی درجہ کی ہوتی ہیں، تو اس کا اعلی درجہ سنت مؤکدہ ہے جیسے جمہور کے نزدیک عیدین اور وتر اور حنفیہ کے نزدیک فجر کی دو رکعات، اس کے بعد مندوب یا مستحب کا درجہ ہے جیسے تحیۃ المسجد، اور اس کے بعد وہ ہے جس کو انسان ابتداءً کرتا ہے، لیکن یہ سب تطوع کہلائیں گی [۲] اور اس کی اصل یہ ہے کہ ایک شخص سے جس نے نماز، روزہ اور زکاۃ کے فرائض کی جانکاری کرادیئے جانے کے بعد یہ سوال کیا تھا کہ میرے اوپر اس کے علاوہ بھی کچھ ہے؟ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''لا، إلا أن تطوع''[۳] (نہیں! اِلا یہ کہ تم بطور تطوع کرو)۔

تطوع کی قسمیں:

۲ - تطوع میں سے بعض وہ ہیں جن کی عبادات میں نظیر ہوتی ہے جیسے نماز، روزہ، زکاۃ، حج اور جہاد، اور اصل یہی ہے، اور تطوع کا لفظ ذکر کرتے وقت متبادر معنی یہی ہوتے ہیں۔

اور عبادات میں تطوع کئی اعتبار سے اپنی جنس میں مختلف ہوجاتا ہے، چنانچہ وہ رتبہ کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں کچھ وہ ہیں جو مؤکد ہوتے ہیں، جیسے فرائض کے ساتھ والی (سنن) رواتب، اور اس میں کچھ وہ ہیں جو ان سے کم درجہ کے ہوتے ہیں، جیسے تحیۃ المسجد، اور اس میں کچھ وہ ہیں جو اس سے بھی کم مرتبہ والے ہوتے ہیں جیسے دن اور رات کی مطلق نوافل۔

اور روزہ میں یوم عاشوراء اور یوم عرفہ کا روزہ بھی اسی میں سے ہے، چنانچہ یہ دونوں بقیہ دنوں کے روزوں سے مرتبہ میں بلند ہیں، اور رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کرنا بقیہ دنوں کے اعتکاف سے افضل ہے، جیسا کہ عبادات میں تطوع اطلاق اور تقیید کے اعتبار سے اپنی جنس میں مختلف ہوجاتا ہے، تو اس میں بعض مقید ہوتے ہیں، خواہ تقیید وقت سے ہو یا سبب سے جیسے چاشت (کی نماز)، تحیۃ المسجد اور فرائض کے ساتھ رواتب، اور بعض مطلق ہوتے ہیں جیسے رات یا دن میں مطلق نفل۔

اور عدد کے اعتبار سے بھی مختلف ہوتے ہیں جیسے فرائض کی رواتب (سنتیں) کہ جمہور کے نزدیک یہ دس ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بارہ رکعتیں ہیں، دو صبح سے پہلے، دو ظہر سے پہلے (حنفیہ کے نزدیک چار) دو اس کے بعد، دو مغرب بعد، دو عشاء بعد، اور تطوع رات اور دن میں جمہور کے نزدیک دو دو رکعتیں ہوں گی۔

اور حنفیہ کے نزدیک ایک سلام سے چار رکعتیں افضل ہیں، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسی کے مثل رات کے تطوع بھی ہوں گے، برخلاف صاحبین کے اور اسی (صاحبین کے قول) پر فتوی ہے[۱]۔

اور گزرنے والی ہر بحث میں خاصی تفصیل ہے جس کو (سنن رواتب اور نفل) میں نیز جن کے اس سلسلہ میں ابواب ہیں انہیں ان میں دیکھا جاسکتا ہے، مثلاً ''عید''، ''کسوف'' اور ''استسقاء'' وغیرہ۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۸، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۲۵۵، الحطاب ۲/ ۵۷۔

(۲) جمع الجوامع ۱/ ۹۰، الکوکب المنیر ۱۲۶/، إرشاد الفحول ۶/، نہایۃ المحتاج، ۲/ ۱۰۱، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۲۲، الکافی لابن عبدالبر ۱/ ۲۵۵۔

(۳) حدیث: "لا، إلا أن تطوع" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۱۰۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۱ طبع الحلبی) نے حضرت طلحہ بن عبیداللہ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۴، ۲۹۴، ۲۹۵، الہدایہ ۱/ ۶۶، ۶۷، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی ۲۱۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۷۳، ۷۶، لطالب ۱/ ۱۵، نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۲ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۱/ ۴۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات۔

بعض تطوع وہ ہیں جو غیر عبادات میں ہوتے ہیں، جیسے اس علم کا طلب کرنا جو فرض نہیں (۱)۔

اور اسی طرح نیکی اور بھلائی کے مختلف کام تطوع میں شامل ہیں جیسے ایسے رشتہ دار پر تطوعاً خرچ کرنا جس کا نفقہ اس پر واجب نہ ہو، یا کسی محتاج اجنبی پر (خرچ کرنا) یا اس کی جانب سے دین ادا کر دینا، یا تنگ دست کو بری کر دینا، یا قصاص معاف کرنا، یا غیر کو جائداد کا منافع حاصل کرنے والا بنا کر معروف مہربانی کرنا یا حقوق کا ساقط کر دینا...... اور اسی طرح کی چیزیں۔

اسی میں سے وہ بھی ہیں جو عقود تبرعات کے نام سے جانے جاتے ہیں، جیسے قرض، وصیت، وقف، عاریت پر دینا اور ہبہ، اس لئے کہ یہ سب ثواب کے کام ہیں جو لوگوں کے درمیان باہمی تعاون کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔

۳- بعض تطوعات عینی ہیں جو انتخابی طور سے ہر فرد سے مطلوب ہیں جیسے کہ نماز اور روزہ کی طرح کی غیر فرض عبادات کا تطوعاً کرنا...... اور بعض وہ ہیں جو کفایہ کے طور پر ہیں جیسے اذان وغیرہ، نووی وغیرہ کہتے ہیں: سلام کی ابتداء کرنا مستحب سنت ہے، واجب نہیں ہے، اور یہ سنت علی الکفایہ ہے، چنانچہ اگر سلام کرنے والی ایک جماعت ہو تو ان کی طرف سے ایک سلام کافی ہوگا، اور چھینکنے والے کو دعا دینا بھی سنت علی الکفایہ ہے (۲)۔

تطوع کی مشروعیت کی حکمت:

۴-تطوع بندہ کو اس کے پروردگار سے قریب کرتا ہے اور اس کے ثواب میں اضافہ کرتا ہے، حدیث قدسی میں ہے: ''وما یزال

(۱) شرح منتہی الإرادات ۱/ ۲۵۳۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۸۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۸۷، الذخیرہ ۶/ ۸۰، الأذکار للنووی ۲۱۰/، ۲۱۱۔

عبدي يتقرب إليّ بالنوافل، حتى أحبه......" (۱) (اور میرا بندہ نوافل کے ذریعہ برابر میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں......)۔ مشروعیت تطوع کی حکمتیں یہ ہیں:

الف- اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنا:

اسی طرح اس کا ثواب حاصل کرنا اور نیکیوں کو دوگنا کرنا، اور تطوعاً عبادت کرنے کے ثواب کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، اسی میں سے نبی کریم ﷺ کا یہ قول بھی ہے: "**من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة**" (۲) (جو دن اور رات میں بارہ رکعات پر مداومت کرے گا اللہ اس کے لئے جنت میں ایک گھر تعمیر کرے گا) اور یہ ارشاد نبوی بھی ہے: ''**ركعتا الفجر خير من الدنيا ومافيها**'' (۳) (فجر کی دو رکعتیں دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں)۔

نماز کی شان میں اس کے علاوہ بھی بہت سی (احادیث) ہیں (۴) اور یوم عاشوراء کے روزہ کے بارے میں نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: ''**إني لأحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله**'' (۵) (میں اللہ سے اس ثواب کی امید رکھتا ہوں کہ وہ اس سے

(۱) حدیث قدسی: "**وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل......**" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۳۴۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''**من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم و الليلة بنى الله له بيتا في الجنة**'' کی روایت ترمذی (۲/ ۲۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہ سے کی ہے اور اس کی اصل مسلم (۱/ ۵۰۳ طبع الحلبی) میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت ہے۔

(۳) حدیث: "**ركعتا الفجر خير من الدنيا و مافيها**" کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹۹، المنثور ۳/ ۶۱، البدائع ۱/ ۲۸۴۔

(۵) حدیث: "**إني لأحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله**" کی روایت مسلم (۲/ ۸۱۹ طبع الحلبی) نے حضرت قتادہؓ سے کی ہے۔

پہلے والے سال (کے گناہوں) کا کفارہ ہوگا)، اور مراد صغیرہ گناہ ہیں، شرح مسلم میں اس کو علماء سے نقل کیا ہے، اور اگر صغیرہ گناہ نہ ہوں تو کبیرہ گناہ میں تخفیف کی امید ہے، اور اگر وہ بھی نہ ہوں تو درجات بلند ہوں گے، اور آپ ﷺ نے فرمایا: "من صام رمضان، ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر" (1) (جس نے رمضان کے روزے رکھے، پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے بھی رکھے تو صیام دہر (زمانہ بھر) کے روزوں کی طرح ہوگا)۔

زہری کہتے ہیں: اعتکاف میں قلب کو امور دنیا سے فارغ کردینا، نفس کو خالق کے حوالہ کردینا، مضبوط قلعہ میں قلعہ بند ہوجانا اور اللہ تعالیٰ کے گھر سے چپک جانا ہے، حضرت عطاء کہتے ہیں: معتکف کی مثال کسی امیر سے حاجت رکھنے والے اس شخص کی سی ہے جو اس کے دروازہ پر بیٹھ جائے اور کہے: جب تک میری حاجت پوری نہ کی جائے ہٹوں گا نہیں" (2)۔

اور غیر عبادت میں اس کی مثال: اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً" (3) (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کردے) اور ابن عابدین کہتے ہیں: عاریت (دینے کی) خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ یہ پریشان حال کی فریاد رسی میں اللہ تعالیٰ کی نیابت کرنا ہے، اس لئے کہ قرض کی طرح یہ صرف محتاج کے لئے ہوتی ہے، اسی وجہ سے صدقہ کا ثواب دس گنا اور قرض کا ثواب اٹھارہ گنا ہوتا ہے (4)۔

(1) حدیث: "من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر" کی روایت مسلم (۲/ ۸۲۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوایوب انصاریؓ سے کی ہے۔

(2) شرح منتہی الارادات ۱/ ۴۵۹، المبسوط ۳/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

(3) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔

(4) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۲۔

ب- عبادت سے مانوس ہونا اور اس کے لئے تیار ہوجانا:

۵- ابن دقیق العید کہتے ہیں: فرائض پر نوافل کو مقدم رکھنے میں ایک لطیف اور مناسب معنی ہے، اس لئے کہ اسباب دنیا میں مشغول ہونے کی وجہ سے نفوس اس خشوع وخضوع اور استحضار سے دور ہوجاتے ہیں جو عبادت کی جان ہیں، لہذا جب فرائض پر نوافل کو مقدم رکھا جاتا ہے تو نفوس عبادت سے مانوس ہوجاتے ہیں، اور ایسے حال کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے جو خشوع سے نزدیک کردیتا ہے (1)۔

ج- فرائض کی تلافی:

۶- ابن دقیق العید کہتے ہیں: فرائض کے بعد والی نفلیں اس کمی کی تلافی کے لئے ہیں جو فرائض کی ادائیگی میں ہوجایا کرتی ہیں، لہذا جب فرض میں کمی واقع ہوجائے تو مناسب یہ ہے کہ اس کے بعد ایسی چیز ہو جو اس کمی کو پورا کرے جو فرائض کی ادائیگی میں کبھی ہوجایا کرتی ہے (2)۔

حدیث میں ہے: "فإن انتقص من فريضته شيء، قال الرب عزوجل: انظروا هل لعبدي من تطوع؟ فيكمل به ما انتقص من الفريضة" (3) (پھر اگر اس کے فریضہ میں کچھ کمی ہوگی تو پروردگار عز وجل فرمائے گا: دیکھو کیا میرے بندے کے پاس کوئی تطوع ہے؟ اور اس کے ذریعہ فریضہ میں رہ جانے والی کمی کو مکمل

(1) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۵ طبع الحلبی۔

(2) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۵۔

(3) حدیث: "فإن انتقص من فريضته شيء، قال الرب عزوجل: انظروا هل لعبدي من تطوع" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے (۲/ ۲۶۹، ۲۷۰ طبع مصطفی البابی) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۵۸ طبع عیسی الحلبی) اور احمد شاکر نے ابن حجر سے اس کی تصحیح نقل کی ہے (ترمذی ۲/ ۲۷۱ طبع مصطفی الحلبی)۔

کردیا جائے گا)۔

مناوی نے ''الشرح الکبیر علی الجامع الصغیر'' میں آپ ﷺ کے قول: ''أول ما افترض الله علی أمتي الصلاة......''[۱] (اللہ نے میری امت پر جو چیز سب سے پہلے فرض کی وہ نماز ہے......) کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے: جان لو کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے عام طور سے فرائض میں سے جب بھی کسی چیز کو لازم قرار دیا تو اس کے ساتھ اسی کی جنس سے کوئی نفل بھی رکھا، تاکہ بندہ جب اس واجب کو انجام دے اور اس میں کوئی خلل ہو تو اس کی تلافی اس نفل سے ہوجائے جو اسی کی جنس کی ہے، اسی لئے بندہ کے فریضہ پر غور کرنے کا حکم دیا گیا، پھر جب اس کو اس نے اسی طرح انجام دیا ہو جیسا کہ اللہ نے اس کا حکم دیا ہے تو اس کا بدلہ ملے گا، اور اس کے لئے نوافل باقی رکھے جائیں گے، اور اگر اس میں کوئی خلل ہوا تو اس کو نفل سے مکمل کردیا جائے گا، حتی کہ بعض نے کہا کہ تمہارے لئے نافلہ اس صورت میں برقرار رہیں گی جب تمہارا فریضہ محفوظ ہو[۲]، اسی لئے مسلم کی شرح میں قرطبی کہتے ہیں: جس نے تطوعات ترک کردیں اور ان میں سے کسی کو نہیں کیا تو اس نے اپنے اوپر عظیم نفع اور بھاری ثواب کو فوت کردیا[۳]۔

د-لوگوں کے درمیان باہمی تعاون، ان کے درمیان تعلقات مضبوط کرنا اور ان کی محبت حاصل کرنا:

۷-نیکی اور بھلائی میں تطوع کرنا لوگوں کے درمیان جذبہ تعاون

(۱) حدیث: "أول ماافترض الله علی أمتي الصلاة" کی نسبت سیوطی نے الجامع الصغیر میں ''الکنی'' میں حاکم کی طرف کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے مناوی نے اس پر سکوت کیا ہے (فیض القدیر ۳/ ۹۵ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۲/ ۱۰۲، کشاف القناع ۱/ ۴۱۱۔

(۳) الحطاب ۲/ ۵۷۔

کو فروغ دینا ہے، اسی لئے اللہ تعالی نے اپنے اس قول میں اس کی دعوت دی ہے: "وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى"[۱] (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقوی میں کرتے رہو)، اور نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "والله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه"[۲] (اللہ اس وقت تک اپنے بندے کی مدد میں رہتا ہے جب تک بندہ اپنے بھائی کی مدد میں رہتا ہے)، اور ''فتح الباری'' میں نبی کریم ﷺ کے قول: "اشفعوا تؤجروا"[۳] (سفارش کرو اجر پاؤگے) کے بارے میں ابن حجر کہتے ہیں: حدیث میں عمل کرکے اور ہر طریقہ سے خیر کا سبب بن کر نیز تکلیف دور کرنے اور کمزور کی مدد کرنے کے سلسلہ میں بڑے کے پاس سفارش کرنے پر ابھارا جارہا ہے، اس لئے کہ ہر شخص ذمہ دار کے پاس پہنچنے کی قدرت نہیں رکھتا[۴]۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ فرماتے ہیں: "تَهَادُوْا تَحَابُّوْا"[۵] (ایک دوسرے کو ہدیہ دیا کرو باہم محبت ہوجائے گی)۔

سب سے افضل تطوع:

۸-سب سے افضل تطوع کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ بدنی عبادات میں سب سے زیادہ افضل نماز ہے،

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) حدیث: "والله في عون العبد ماكان العبد في عون أخيه" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۷۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۳) حدیث: "اشفعوا تؤجروا" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹۹ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسی اشعریؓ سے کی ہے۔

(۴) فتح الباری ۱۰/ ۴۵۱ طبع مکتبۃ ریاض الحدیثہ۔

(۵) حدیث: "تهادوا تحابوا" کی روایت بخاری نے ''الأدب المفرد'' (رص ۱۵۵ طبع السلفیہ) میں کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۳/ ۷۰ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

چنانچہ اس کا فرض دوسروں کے فرض کے مقابلہ میں افضل ہے، اور اس کا تطوع دوسروں کے تطوع سے افضل ہے، اس لئے کہ عبادات کی کچھ ایسی اقسام کے جمع کر لینے کی وجہ سے جو دوسری عبادات میں جمع نہیں ہوتیں، نماز قربات میں سب سے اہم ہے، مالکیہ اسی کے قائل ہیں، اور شافعیہ کے یہاں بھی یہی مذہب مختار ہے، ان کے یہاں دوسرا قول روزہ کی افضلیت کا ہے۔

صاحب ''المجموع'' کہتے ہیں: ''ان کے قول: نماز روزہ سے افضل ہے'' سے یہ مراد نہیں ہے کہ دو رکعتوں کا پڑھنا کئی دن یا ایک دن کے روزہ سے افضل ہے، اس لئے کہ بلاشبہ روزہ دو رکعتوں سے افضل ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس کے لئے نماز اور روزہ دونوں میں کثرت کا جمع کرنا ممکن نہ ہو، اور دونوں میں سے ایک کی کثرت یا اس کا غلبہ کرنے اور اس کی کثرت کی طرف نسبت کرنے کا ارادہ کرے اور دوسرے کے مؤکد ہی پر اکتفا کرے، تو یہ اختلاف اور تفصیل کا محل ہے۔ اور صحیح نماز کو افضلیت دینا ہے[1]۔

حنابلہ کہتے ہیں: بدنی تطوعات میں سب سے افضل جہاد ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِيْنَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِيْنَ دَرَجَةً''[2] (اللہ نے جان ومال سے جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر ایک درجہ فضیلت دے رکھی ہے) پھر جہاد میں خرچ کرنا (افضل ہے)، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ أَمْوَالَهُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ......''[3] (جو لوگ اپنے مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے رہتے ہیں ان کے مال کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک دانہ ہے کہ اس سے سات بالیاں اگیں)، پھر علم کا سیکھنا اور سکھلانا، اس لئے کہ حدیث ہے: ''فضل العالم علی العابد کفضلي علی أدناکم''[1] (عالم کی عابد پر فضیلت اس طرح ہے جیسے تمہارے ادنیٰ فرد پر مجھے فضیلت حاصل ہے)۔

پھر اس کے بعد نماز افضل ہے، اس لئے کہ خبر ہے کہ وہ اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ عمل ہے، اور نبی کریم ﷺ نے نفل نمازوں پر مداومت کی ہے، اور امام احمد نے صراحت کی ہے کہ پردیسی کے لئے اس کے (یعنی مسجد حرام میں نماز پڑھنے کے) مقابلہ میں طواف زیادہ افضل ہے، اس لئے کہ طواف مسجد حرام کے ساتھ مخصوص ہے، اس کی جدائی سے فوت ہو جائے گا، نماز فوت نہیں ہوگی (کہیں بھی پڑھ سکتا ہے)، لہذا کسی محل یا زمانے کے ساتھ مخصوص کسی مفضول میں مشغول ہونا ایسے افضل میں مشغول ہونے سے افضل ہوگا جو اس محل یا زمانے کے ساتھ مخصوص نہ ہو، اور امام غزالی نے احیاء علوم الدین میں جو لکھا ہے اسی کی اتباع کرتے ہوئے عز الدین بن عبد السلام نے مختار اس کو قرار دیا ہے کہ طاعتوں میں اس سے رونما ہونے والی مصلحتوں کے اعتبار سے افضلیت ہوگی[2]۔

۹ - جس کا نفع متعدی ہو وہ فضیلت میں متفاوت ہوتا ہے، چنانچہ محتاج رشتہ دار پر صدقہ کرنا کسی اجنبی کو آزاد کرنے سے افضل ہوگا، اس لئے کہ یہ صدقہ اور صلہ رحمی ہے، اسی طرح کی اور مثالیں۔

زرکشی کی ''المنثور فی القواعد'' میں ہے: اگر جائداد کا مالک ہوا، اور اس سے نکلنے کا ارادہ کیا تو افضل آیا اس کو فوری طور سے صدقہ کرنا

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۱۴۵ طبع الحلبی، المہذب ۱/ ۸۹، المجموع شرح المہذب ۳/ ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۹۔

(۲) سورۂ نساء/ ۹۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۶۱۔

---

(۱) حدیث: "فضل العالم علی العابد کفضلي علی أدناکم" کی روایت ترمذی (۵/ ۵۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوامامہؓ سے کی ہے اور اس کو غریب قرار دیا ہے۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۲۲، ۲۲۳، کشاف القناع ۱/ ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، الأشباه والنظائر للسیوطی رص ۱۶۰۔

ہوگا یا وقف کرنا؟ ابن عبد السلام کہتے ہیں: اگر شدت اور ضرورت کے وقت ایسا ہو تو فوری طور پر صدقہ کردینا افضل ہوگا، اور اگر ایسا نہ ہو تو اس میں توقف ہے، اور شاید فائدہ زیادہ ہونے کی وجہ سے وقف افضل ہوگا، اور ابن الرفعہ نے اس کے تطوعاً صدقہ کرنے کو مطلقاً مقدم رکھا ہے، اس لئے کہ وقف کے برخلاف اس میں فوری طور سے حظ نفس ختم کردینا ہے۔

اور "المنثور" میں یہ بھی ہے کہ نیکی کے مراتب متفاوت ہوتے ہیں، چنانچہ ہبہ کی قربت (نیکی) قرض دینے کی نیکی سے زیادہ مکمل ہے، اور وقف کی نیکی ہبہ کی نیکی سے زیادہ مکمل ہے، اس لئے کہ اس کا نفع دائمی اور متکرر ہوتا ہے، اور صدقہ سب کے مقابلہ میں زیادہ مکمل ہے، اس لئے کہ صدقہ کردہ شی سے اس کے نفس کا فائدہ فوری طور پر منقطع ہوجاتا ہے[1]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ قرض صدقہ سے افضل ہے[2]، اس لئے کہ: "أن رسول الله ﷺ رأى ليلة أسري به مكتوبا على باب الجنة: درهم القرض بثمانية عشر ودرهم الصدقة بعشر، فسأل جبريل: مابال القرض أفضل من الصدقة: فقال: لأن السائل يسأل وعنده، والمقترض لايقترض إلامن حاجة"[3] (رسول اللہ ﷺ نے اس رات میں جس میں آپ کو معراج ہوئی جنت کے دروازہ پر لکھا ہوا دیکھا: قرض کا درہم اٹھارہ کے بدلہ اور صدقہ کا درہم دس کے بدلہ، تو آپ ﷺ نے جبریل سے پوچھا: قرض میں کیا بات ہے کہ وہ صدقہ سے افضل ہے؟

(۱) المنثور ار ۳۳۵، ۳ / ۶۲۔

(۲) منح الجلیل ۴ / ۳۶۴، المہذب ار ۳۰۹۔

(۳) حدیث: "رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة....." کی روایت ابن ماجہ (۲ / ۸۱۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بوصیری کہتے ہیں: اس کی سند میں خالد بن یزید ہیں جن کو احمد اور ابن معین وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

فرمایا: اس لئے کہ سائل اس حال میں سوال کرتا ہے کہ اس کے پاس ہوتا ہے، اور قرض لینے والا کسی ضرورت ہی سے قرض لیتا ہے)۔

اور فقیر کی غم خواری یا رشتہ دار سے صلہ رحمی کرنے کے لئے قدر کفایت سے زیادہ کمانا نفل عبادت کے لئے خلوت نشینی سے افضل ہے، اس لئے کہ نفل کا فائدہ اسی کے ساتھ خاص ہوتا ہے، اور کمائی کا نفع اس کے لئے بھی ہوتا ہے اور غیر کے لئے بھی[1]، چنانچہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "خير الناس أنفعهم للناس"[2] (لوگوں میں سب سے بہتر وہ ہے جو ان میں لوگوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہو) اور حضرت عمر بن الخطاب سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "إن الأعمال تتباهى، فتقول الصدقة: أنا أفضلكم"[3] (اعمال آپس میں تفاخر کرتے ہیں، تو صدقہ کہتا ہے: میں تم میں سب سے افضل ہوں)۔

اور ابن نجیم کی "الأشباہ" میں ہے: رباط (سرائے) کی تعمیر جس سے مسلمان فائدہ اٹھائیں حج ثانی سے افضل ہے[4]۔

شرعی حکم:

۱۰- تطوع میں اصل یہ ہے کہ وہ مندوب ہے[5]، خواہ یہ عبادات

(۱) الاختیار ۳ / ۱۷۲۔

(۲) حدیث: "خير الناس أنفعهم للناس" کی روایت قضاعی نے مسند الشہاب (۲ / ۲۲۳ طبع الرسالہ) میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے کی ہے اور وہ اپنے طرق کی وجہ سے حسن ہے۔

(۳) عن عمر بن الخطاب قال: "إن الأعمال تباهي فتقول الصدقة: أنا أفضلكم" کی روایت ابن خزیمہ (۴ / ۹۵ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے معلل قرار دیا ہے۔

(۴) الأشباہ لابن نجیم ر ۱۷۳۔

(۵) الفواکہ الدوانی ۲ / ۲۱۶، ۳۶۴ و الاختیار ۳ / ۱۷۲، ۳ / ۵۵، المہذب ار ۸۹، ۱۹۴، ۳۰۹، مغنی المحتاج ۳ / ۱۲۰، شرح منتہی الارادات ار ۲۲۲، ۲۲۳، منح الجلیل ۴ / ۳۶۴، ۳۸۷۔

میں ہو جیسے نماز، روزہ یا اس کے علاوہ نیکی اور بھلائی کی دوسری انواع میں ہو جیسے عاریت پر دینا، وقف کرنا، وصیت کرنا اور فائدہ پہنچانے کی دوسری اقسام۔

اور کتاب اللہ سے اس کی دلیل کئی آیات ہیں، اسی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَتَعَاوَنُوْا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى''(۱) (ایک دوسرے کی مدد نیکی اور تقویٰ میں کرتے رہو) اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: ''مَنْ ذَا الَّذِيْ يُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهٗ لَهٗ أَضْعَافًا كَثِيْرَةً''(۲) (کون ایسا ہے جو اللہ کو اچھا قرضہ قرض دے پھر اللہ اسے بڑھا کر اس کے لئے کئی گنا کردے)۔

اور سنت سے (اس کی دلیل) نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''من صلى ثنتي عشرة ركعة في يوم وليلة بني له بهن بيت في الجنة''(۳) (دن اور رات میں جو شخص بارہ رکعتیں پڑھتا ہے اس کے لئے ان کے بدلہ جنت میں ایک گھر بنادیا جاتا ہے) اور آپ ﷺ کا یہ قول: ''من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر''(۴) (جس نے رمضان کا روزہ رکھا، پھر اس کے بعد شوال کے چھ روزے رکھے تو یہ صیام الدہر (عمر بھر کے روزوں) کی طرح ہوگا) اور آپ ﷺ کا یہ فرمان: ''اتقوا النار ولو بشق تمرة''(۵) (جہنم سے بچو اگر چہ کھجور کے ایک ٹکڑے (کو صدقہ کرکے) ہی کیوں نہ ہو) اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد: ''لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبه في جداره''(۱) (تم میں سے کوئی اپنے پڑوسی کو دیوار میں لکڑی (کھونٹی) گاڑنے سے نہ روکے)۔

اور کبھی تطوع کو وجوب لاحق ہوجاتا ہے، جیسے مضطر پر کھانا صرف کرنا، اور جیسے ایسی چیز کو جس سے خود مستغنی ہے اس شخص کو عاریۃً دینا جس کے نہ ہونے سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو، اور جیسے ڈوبتے کو بچانے کے لئے عاریۃً رسی دینا(۲)۔

اور کبھی تطوع حرام ہوجاتا ہے، جیسے وہ عبادت جو حرام کردہ اوقات میں واقع ہوں جیسے طلوع شمس یا غروب شمس کے وقت نماز، اور عیدین و ایام تشریق کا روزہ اور جیسے دین کی ادائیگی کا وقت آجانے، اس کا مطالبہ پائے جانے اور کسی ایسی چیز کے نہ پائے جانے کے باوجود جس سے دین ادا کرسکے، مدیون کا صدقہ کرنا(۳)۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے جیسے نماز کا اوقات مکروہہ میں واقع ہونا، اسی طرح اپنی اولاد کو عطیہ دینے میں برابری کا ترک کردینا بھی مکروہ ہے(۴)۔

تطوع کی اہلیت:

۱۱- تطوع عبادات اور غیر عبادات (دونوں) میں ہوتا ہے، رہیں عبادات تو ان کو تطوعاً کرنے والے میں درج ذیل شرائط کا ہونا ضروری ہے:

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۲۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۴۵۔

(۳) حدیث: ''من صلى ثنتي عشرة ركعة في يوم وليلة بني له بهن بيت في الجنة'' کی روایت مسلم (۱/ ۵۰۳ طبع الحلبی) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث: ''من صام رمضان ثم أتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۴) پر گزرچکی ہے۔

(۵) حدیث: ''اتقوا النار ولو بشق تمرة'' کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کی ہے۔

---

(۱) حدیث: ''لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبه في جداره'' کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۱۱۰ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۵۷، المغنی ۳/ ۷۸۴، القواعد لابن رجب/ ص ۲۲۸۔

(۳) المنثور فی القواعد ۳/ ۲۷۸، منح الجلیل ۳/ ۸۹۔

(۴) جواہر الاکلیل ۱/ ۳۴، مغنی المحتاج ۳/ ۴۰۱۔

الف ۔ اس کا مسلمان ہونا، لہذا کافر کی طرف سے عبادات میں تطوع صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ کافر عبادات کا اہل نہیں ہے۔

ب ۔ اس کا عاقل ہونا، لہذا نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے مجنون کی عبادت صحیح نہیں ہوگی، اور یہ حج کے علاوہ میں ہے، اس لئے کہ حج میں ولی اس کی طرف سے احرام باندھے گا۔

اسی طرح بے شعور بچے کی طرف سے بھی ولی احرام باندھے گا۔

ج ۔ تمییز ہونا، لہذا غیر ممیز (تمیز نہ کرپانے والے) کی طرف سے تطوع صحیح نہیں ہوگا اور بلوغ شرط نہیں ہے، اس لئے بچہ کا تطوعاً عبادت کرنا صحیح ہے [۱]۔

غیر عبادات میں تطوع کی شرط تبرع کی اہلیت کا پایا جانا ہے، یعنی عقل، بلوغ، رشد کا ہونا، چنانچہ نابالغ، سفاہت (بیوقوفی)، دین یا اس علاوہ کی وجہ سے مجبور علیہ (ممنوع التصرف) ہوجانے والے کا تبرع صحیح نہیں ہوگا [۲]۔

اس کی تفصیل ''اہلیت'' میں دیکھی جائے۔

تطوع کے احکام:

۱۲ - تطوع کے کچھ احکام عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں، اور کچھ وہ ہیں جو عبادات اور غیر عبادات دونوں میں عام ہیں، اور کچھ وہ ہیں جو غیر عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں، اس کا بیان ذیل میں آرہا ہے:

اول - عبادات کے ساتھ مخصوص احکام:

الف - وہ نماز تطوع جس کے لئے جماعت سنت ہے:

۱۳ - تمام مسالک کا اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز کسوف کے لئے جماعت مسنون ہے، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک تراویح کے لئے بھی مسنون ہے، اور مالکیہ کے نزدیک تراویح کے لئے جماعت مندوب ہے، اس لئے کہ اگر مسجدیں ویران نہ ہورہی ہوں تو افضل یہ ہے کہ تراویح ریا سے دور ہوکر انفرادی طور پر پڑھی جائے، اسی طرح نماز استسقاء کے لئے بھی مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جماعت مسنون ہے، ائمہ حنفیہ میں سے امام محمد کے نزدیک یہ جماعت سے بھی پڑھی جاسکتی ہے اور منفرداً بھی، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف منفرداً پڑھی جائے گی، اور مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک نماز عیدین کے لئے بھی جماعت مسنون ہے، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں جماعت واجب ہے، اور حنابلہ کے نزدیک وتر جماعت کے ساتھ مسنون ہے۔

اور بقیہ تطوعات شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جماعت سے بھی جائز ہیں اور منفرداً بھی، اور حنفیہ کے نزدیک اگر تداعی کے طور پر ہو تو جماعت مکروہ ہوگی، اور مالکیہ کے یہاں شفع اور وتر میں جماعت مسنون ہے، اور فجر میں خلاف اولی ہے، رہیں اس کے علاوہ (نمازیں) تو ان کو جماعت سے پڑھنا جائز ہے الا یہ کہ جماعت بڑھ جائے یا جگہ کا شہرہ ہوجائے تو ریا کے خوف سے جماعت مکروہ ہوگی [۱]۔

اور تفصیل ''صلاۃ الجماعۃ'' اور ''نفل'' میں دیکھی جائے۔

نماز تطوع کی جگہ:

۱۴ - تطوع کی نماز گھروں میں افضل ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا قول ہے: "صلوا أيها الناس في بيوتكم، فإن أفضل

---

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۵۰، ۳۰۷، الأشباہ للسیوطی ر ۲۱۴، ۲۱۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۳۱۲/۲ طبع الحلبی، الہدایہ ۲۳۳/۳، نہایۃ المحتاج ۳۵۶/۵۔

---

(۱) البدائع ۲۷۴/۱، ۲۸۰، ۲۹۸، الشرح الصغیر ۱۵۲/۱، جواہر الإکلیل ۷۴/۱، ۷۶، نہایۃ المحتاج ۱۰۲/۱، ۱۲۰، شرح منتہی الإرادات ۲۴۴/۱، مغنی ۱۴۲/۲، نیل المآرب ۲۰۴/۱ طبع الفلاح۔

صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة"[1] (اے لوگو! اپنے گھروں میں نماز پڑھو، اس لئے کہ سوائے فرض نماز کے آدمی کی افضل نماز اپنے گھر میں ہوتی ہے) اور اس سے وہ نمازیں مستثنیٰ ہیں جن کے لئے جماعت مشروع ہے، ان کا مسجد ہی میں ادا کرنا افضل ہے، اور مالکیہ کے نزدیک فرائض کے ساتھ والی رواتب (سنن مؤکدہ) بھی اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان کا مسجد میں پڑھنا مستحب ہے، اسی طرح تحیۃ المسجد بھی مسجد میں پڑھی جائے گی۔

اور جمہور کے نزدیک نماز پڑھنے والے کے لئے مستحب یہ ہے کہ جس جگہ فرض نماز پڑھی ہے اس کے علاوہ جگہ میں نفل پڑھے (۲)، حنفیہ میں سے کاسانی کہتے ہیں: امام کے لئے کوئی سنت اس جگہ پڑھنا مکروہ ہے جہاں فرض پڑھا ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "أيعجز أحدكم إذا صلى أن يتقدم أو يتأخر"[3] (کیا تم میں سے کوئی نماز پڑھتے وقت مقدم یا مؤخر ہو جانے سے عاجز ہے) اور مقتدی کے لئے اسی جگہ سنت پڑھنا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ کراہت امام کے حق میں اشتباہ کی وجہ سے ہے، اور یہ اشتباہ مقتدی کے حق میں نہیں پایا جاتا ہے، لیکن اس کے لئے بھی مستحب یہ ہے کہ ہٹ جائے تاکہ صفیں ٹوٹ جائیں، اور داخل ہونے والے پر ہر اعتبار سے اشتباہ زائل ہو جائے (۱) اور ابن قدامہ کہتے ہیں: امام احمد نے فرمایا: امام اس جگہ نفل نہیں پڑھے گا جہاں اس نے فرض پڑھا ہے، حضرت علی بن ابی طالب نے اسی طرح فرمایا ہے، امام احمد فرماتے ہیں: جو امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اسی جگہ نفل پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، حضرت عمرؓ نے یہی کیا تھا، اور اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں، اور ابوبکر نے اپنی سند سے حضرت علی کی حدیث کی روایت کی ہے، اور اپنی سند ہی سے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لايتطوع الإمام في مقامه الذي يصلي فيه المكتوبة"[2] (امام اپنی اس جگہ میں نفل نہیں پڑھے گا جہاں وہ فرض نماز پڑھتا ہے)۔

چوپایہ پر نماز تطوع:

۱۵ - باتفاق مسالک سفر میں نفل نماز چوپائے پر جائز ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: طویل سفر میں چوپایہ پر نفل نماز کی اباحت میں اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، ترمذی کہتے ہیں: یہ عام اہل علم کا مسلک ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں: علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ہر اس شخص کے لئے جو ایسا سفر کر رہا ہو جس میں نماز میں قصر کیا

(۱) حدیث: "صلوا أيها الناس في بيوتكم" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) نے حضرت زید بن ثابتؓ سے کی ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۶۵، الحطاب ۲/ ۶۷، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۲۱۲، ۲۶۰، المغنی ۱/ ۵۶۱، ۲/ ۱۲۸، ۱۳۱، منتہی الإرادات ۱/ ۲۳۱، المہذب ۱/ ۹۱، ۹۲، مغنی المحتاج ۱/ ۱۸۳۔

(۳) حدیث: "أيعجز أحدكم إذا صلى أن يتقدم أو يتأخر" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۴۵۸ طبع عیسی الحلبی) اور ابوداؤد (۱/ ۶۰۹ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے اور حافظ نے فتح الباری (۲/ ۳۳۵ طبع السلفیہ) میں اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن حضرت علی کے واسطے سے ابن ابی شیبہ کے یہاں اس کی سند کو ان الفاظ کے ساتھ حسن قرار دیا ہے: "من السنة ان لايتطوع الإمام حتى يتحول من مكانه" (سنت میں سے یہ بھی ہے کہ امام اپنی جگہ سے ہٹے بغیر نفل نہ پڑھے) تو یہ اپنے شواہد کی وجہ سے ان شاء اللہ سنداً حسن ہے۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۸۵، ۲۹۸۔

(۲) المغنی ۱/ ۵۶۴۔

اور حدیث: "لايتطوع الإمام في مقامه الذي يصلي فيه المكتوبة" کی روایت ابن عدی نے "الکامل (۵/ ۱۹۹۷ طبع دار الفکر) میں کی ہے نیز ابوداؤد (۱/ ۶۰۹ طبع عبید الدعاس) اور ابن ماجہ (۱/ ۴۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے اسی کے مثل کی روایت کی ہے دیکھئے: گزشتہ حدیث کی تخریج، اپنے شواہد کی وجہ سے یہ حسن الاسناد ہے۔

جاتا ہے اپنے چوپایہ پر جدھر بھی وہ رخ کرے رکوع وسجود کا اشارہ کرتے ہوئے نفل پڑھنا جائز ہے اور سجدوں کو رکوع سے پست رکھے گا۔

اور حنابلہ کے نزدیک مختصر سفر میں بھی سواری پر نفل پڑھنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ"[۱] (اور اللہ ہی کا ہے مشرق (بھی) اور مغرب سوتم جدھر کو بھی منہ پھیرو بس ادھر ہی اللہ کی ذات ہے)، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: یہ آیت خاص طور سے اس رخ پر نفل نماز پڑھنے کے لئے نازل ہوئی ہے جدھر تمہارا اونٹ رخ کرے، اور اپنے اطلاق کی وجہ سے یہ محل نزاع کو شامل ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے: "أن رسول الله ﷺ كان يوتر على بعيره" (رسول اللہ ﷺ اپنے اونٹ پر وتر پڑھتے تھے)، اور ایک روایت میں ہے: "كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه، يومیء برأسه" (آپ ﷺ اپنی اونٹنی کی پیٹھ پر سر سے اشارہ کرتے ہوئے جس طرف اس کا چہرہ ہو اسی رخ پر نفل پڑھتے تھے)، اور حضرت ابن عمر بھی یہی کرتے تھے[۲]، اور بخاری میں ہے: "إلا الفرائض" (سوائے فرائض کے) اور مسلم اور ابوداؤد میں ہے: "غير أنه لا يصلي عليها المكتوبة" (البتہ آپ اس پر فرائض نہیں پڑھتے تھے) اور چھوٹے اور طویل سفر کی تفریق نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ سواری پر نماز پڑھنے کی اباحت نفل میں ایک تخفیف ہے، تاکہ اس کے قطع کردینے اور کم کردینے کا سبب نہ بن

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۱۵۔

(۲) حدیث: "كان يوتر على بعيره" اور ایک روایت میں: "كان يسبح على ظهر راحلته حيث كان وجهه، يومیء برأسه وكان ابن عمر يفعله" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۷۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۴۸۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جائے[۱]۔

اور حنفیہ کے نزدیک وتر واجب ہے، اسی وجہ سے اترنے کی قدرت کے وقت وہ سواری پر نہیں ادا کی جائے گی، اسی طرح حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ جو شخص فجر کی دو رکعتیں بغیر عذر کے چوپایہ پر پڑھے اور وہ اترنے پر قادر ہو تو نا جائز ہے، اس لئے کہ فجر کی دو رکعات مزید تاکید نیز اس کے کرنے کی ترغیب اور چھوڑنے پر ترہیب اور تحذیر کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا وہ واجبات جیسے وتر سے ملحق ہیں[۲]۔

اس کی تفصیل "نفل" اور "نافلہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

بیٹھ کر نفل نماز:

۱۶- تطوع کی نماز مسالک کے اتفاق کے ساتھ بیٹھ کر جائز ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں: بیٹھ کر نفل پڑھنے کی اباحت کے بارے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، اور اسے کھڑے ہوکر پڑھنا افضل ہے، نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم"[۳] (جو کھڑے ہوکر نماز پڑھے تو یہ افضل ہے، اور جو بیٹھ کر نماز پڑھے تو اس کو کھڑے ہوکر نماز پڑھنے والے کا آدھا ثواب ملے گا) اور اس لئے بھی کہ بہت سے لوگوں کے لئے اٹھنا دشوار ہوتا ہے، لہذا اگر تطوع میں قیام واجب ہوتا تو اکثر تطوع متروک ہوجاتے، تو شارع نے اس کی تکثیر

(۱) یہ حکم سفر کے تمام نئے وسائل جیسے گاڑیوں اور طیاروں کو بھی اس تفصیل کے ساتھ شامل ہے جس کو جدید مسائل کے ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

(۲) البدائع ۱/ ۲۷۱، ۲۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ ۱/ ۶۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۲، المغنی ۱/ ۴۳۴، ۴۳۵۔

(۳) حدیث: "من صلى قائما فهو أفضل، ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۵۸۶ طبع السلفیہ) نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے۔

کی رغبت دلانے کے لئے اس میں ترک قیام کو گوارا کیا[۱]۔

فرض نماز اور نفل نماز کے درمیان فصل کرنا:

۱۷- نماز پڑھنے والے کے لئے فرض نماز اور اس کے بعد کی نفل نماز کے درمیان وارد اذکار جیسے تسبیح، حمد اور تکبیر کے ذریعہ فصل کرنا مستحب ہے، یہ جمہور کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک فرض اور سنت کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے، بلکہ سنت میں مشغول ہو جائے گا[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: ''نفل''۔

نفل کی قضا:

۱۸- جب نفل چھوٹ جائے، خواہ مطلق ہو یا کسی سبب یا وقت سے مقید ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سوائے فجر کی دو رکعتوں کے بقیہ کی قضا نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے ، وہ فرماتی ہیں: ''صلی رسول الله ﷺ العصر ثم دخل بیتي فصلی رکعتین، فقلت: یا رسول الله! صلیت صلاة لم تکن تصلیها فقال: قدم عليّ مال فشغلني عن الرکعتین کنت أرکعهما بعد الظهر، فصلیتهما الآن، فقلت: یا رسول الله أفنقضیهما إذا فاتتا؟ قال: لا''[۳] (نبی کریم ﷺ نے عصر پڑھی، پھر میرے گھر میں آئے اور دو رکعتیں پڑھیں، تو میں نے کہا: یا رسول اللہ! آپ نے ایک ایسی نماز پڑھی جو آپ

(۱) الہدایہ ۱/۶۹، البدائع ۱/۲۹۷، ۲۹۸، جواہر الإکلیل ۱/۷۵، مغنی المحتاج ۱/۱۵۵، المغنی ۲/۱۴۳۔

(۲) الاختیار ۱/۶۶، جواہر الإکلیل ۱/۷۳، المہذب ۱/۸۷، منتہی الإرادات ۱/۱۹۴۔

(۳) حضرت ام سلمہ کی حدیث: ''قالت: صلی رسول الله ﷺ العصر ثم دخل بیتي'' کی روایت احمد (۶/۳۱۵ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی (۲/۲۲۴ طبع القدسی) کہتے ہیں: احمد کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

نہیں پڑھا کرتے تھے تو فرمایا: میرے پاس کچھ مال آ گیا، اور اس نے مجھے ان دو رکعتوں سے مشغول کر دیا جن کو میں ظہر بعد پڑھا کرتا تھا تو میں نے ان کو اس وقت پڑھ لیا، میں نے کہا: یا رسول اللہ! کیا جب یہ دونوں رکعتیں چھوٹ جائیں تو ہم بھی قضا کیا کریں؟ فرمایا: نہیں)۔

اور یہ اس بات پر نص ہے کہ امت پر قضا واجب نہیں ہے، اور یہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ مخصوص چیز ہے، اور آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص چیزوں میں ہماری کوئی شرکت نہیں ہے، اور اس حدیث کا قیاس یہ ہے کہ فجر کی دو رکعتوں کی سرے سے قضا واجب نہ ہو، البتہ ہم نے اس صورت میں استحسان سے قضا ثابت کی ہے جب وہ فرض کے ساتھ چھوٹ جائیں، اس لئے کہ ''أن النبي ﷺ فعلهما مع الفرض لیلة التعریس''[۱] (آپ ﷺ نے تعریس کی رات فرض کے ساتھ ان دونوں کو بھی پڑھا تھا) تو ہم بھی یہی کریں گے تاکہ آپ کے طریقہ پر رہیں، اور یہ (تفصیل) وتر کے برخلاف ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک وتر واجب ہے، اور عمل کے حق میں واجب فرض سے ملحق ہے۔

اور شافعیہ میں سے نووی کہتے ہیں: اگر مؤقت نفل جیسے عید اور چاشت کی نماز چھوٹ جائے تو قول اظہر میں اس کی قضا کر لینا مستحب ہے، اس لئے کہ صحیحین کی حدیث ہے: ''من نسي صلاة أو نام عنها فکفارتها أن یصلیها إذا ذکرها''[۲] (جو کوئی نماز بھول

(۱) حدیث: ''فعلهما مع الفرض لیلة التعریس'' کی روایت مسلم (۱/۴۷۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابو قتادہؓ سے کی ہے۔

(۲) حدیث: ''من نسي صلاة أو نام عنها فکفارتها أن یصلیها إذا ذکرها'' کی روایت مسلم (۱/۴۷۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے کی ہے اور بخاری (الفتح ۲/۷۰ طبع السلفیہ) نے سونے کے ذکر کے بغیر اس کی روایت کی ہے۔

جائے یا اس سے سوجائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے اسے پڑھ لے) اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ جب وادی میں سورج طلوع ہونے تک نماز صبح سے سوگئے تو آپ نے فجر کی دونوں رکعتوں کی قضا فرمائی تھی، اور مسلم میں اسی کے مثل ہے، اور ظہر کی بعد والی دو رکعتوں کی عصر کے بعد قضا فرمائی، اور اس لئے بھی کہ یہ مؤقت نمازیں ہیں، لہذا فرض ہی کی طرح ان کی بھی قضا ہوگی، اور جیسا کہ ابن المقری نے صراحت کی ہے، سفر اور حضر دونوں برابر ہیں۔

قول دوم: غیر مؤقت ہی کی طرح مؤقت کی بھی قضا نہیں کی جائے گی۔

قول سوم: اگر دوسرے کے تابع نہ ہو جیسے چاشت کی نماز تو مستقل ہونے میں فرض کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس کی قضا کی جائے گی، اور اگر دوسرے کے تابع ہو، جیسے سنن رواتب تو اس کی قضا نہیں کی جائے گی، ''شرح المنہاج'' میں خطیب شربینی فرماتے ہیں: ان (نووی) کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ مؤقت کی قضا ہمیشہ کی جائے گی اور یہی اظہر ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دن کی فوت شدہ نماز کی قضا کی جائے گی جب تک سورج غروب نہ ہوجائے اور رات کی فوت شدہ نماز کی قضا اس وقت تک کی جائے گی جب تک طلوع فجر نہ ہوجائے، تیسرا قول یہ ہے کہ اس وقت تک قضا کرے گا جب تک اس کے بعد والا فرض نہ پڑھ لے، اور مؤقت سے وہ نمازیں نکل گئیں جن کا سبب ہوتا ہے جیسے تحیۃ اور کسوف کی نماز، اس لئے کہ اس میں قضا کا کوئی دخل نہیں ہوگا، ہاں اگر اس کا نماز کا ورد چھوٹ جائے تو اس کے لئے اس کی قضا مستحب ہے، جیسا کہ اذرعی نے فرمایا ہے اور حنابلہ کے یہاں امام احمد فرماتے ہیں: ہم کو یہ بات نہیں پہنچی کہ نبی کریم ﷺ نے سوائے فجر کی دو رکعتوں اور عصر کے بعد دو رکعتوں کے کسی بھی نفل کی قضا کی ہو۔

قاضی اور بعض اصحاب کہتے ہیں: سوائے فجر کی دو رکعتوں اور ظہر کی دو رکعتوں کے قضا نہیں کی جائے گی۔

اور ابن حامد فرماتے ہیں: تمام سنن رواتب کی قضا کی جائے گی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے ان میں بعض کی قضا کی ہے، اور باقی کو ہم نے اس پر قیاس کرلیا ہے۔

اور ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: رواتب کی قضا کرنا مسنون ہے، سوائے اس کے جو فرض کے ساتھ چھوٹ گئی ہوں اور بہت ہوں تو افضل ان کا ترک کردینا ہوگا، سوائے فجر کی سنت کے کہ ان کے مؤکد ہونے کے سبب ان کی قضا کرے گا(۱)۔

واجب کا تطوع میں بدل جانا:

۱۹- کبھی عبادات کا واجب تطوع سے بدل جاتا ہے، خواہ قصد سے ہو یا بغیر قصد کے، اسی میں سے مثلاً ابن نجیم نماز کے بارے میں کہتے ہیں: اگر فرض کی نیت سے نماز شروع کی، پھر نماز میں اپنی نیت بدل دی اور اس کو تطوع کردیا تو وہ تطوع ہوجائے گی۔

اور ''شرح منتہی الارادات'' میں ہے: اگر کسی مصلی نے کسی فرض جیسے ظہر کا اس کے نیز دوسرے کے لئے وسعت رکھنے والے وقت میں تحریمہ باندھا، پھر اس کو بایں طور نفل سے بدل دیا کہ بجائے نماز کی نیت فسخ کرنے کے فرض کی نیت فسخ کردی، تو یہ نیت مطلقاً صحیح ہوجائے گی، خواہ اس میں سے اکثر کو پڑھ چکا ہو یا اقل کو پڑھا ہو، اور خواہ کسی صحیح غرض کے لئے ہو یا نہیں، اس لئے کہ فرض کی نیت میں نفل داخل ہوجاتی ہے، اور بغیر کسی صحیح غرض کے اس کو نفل سے بدلنا مکروہ ہوگا، پھر فرمایا: اور وہ (فرض نماز) نفل سے بدل جاتی ہے جس کا عدم ظاہر ہوجائے، جیسے کہ کسی فوت شدہ نماز کو اپنے اوپر لازم گمان کرکے

(۱) البدائع ۱/ ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۹۰، منح الجلیل ۱/ ۲۱۰، الدسوقی ۱/ ۳۱۹، مغنی المحتاج ۱/ ۲۲۴، المغنی ۲/ ۱۲۸، شرح منتہی الارادات ۱/ ۲۳۰۔

اس کا تحریمہ باندھا ہو پھر ظاہر ہوا کہ اس کے اوپر کوئی فوت شدہ نماز نہیں تھی، یا کسی فرض کا تحریمہ باندھا پھر اس پر ظاہر ہوا کہ اس کا وقت نہیں آیا ہے، اس لئے کہ فرض صحیح نہیں ہوا، اور نفل کو باطل کرنے والی کوئی چیز پائی نہیں گئی۔

اور اسی میں سے روزہ ہے، ''شرح منتہی الارادات'' میں آیا ہے کہ جو نذر کفارہ یا قضا کے روزہ کی نیت توڑ دے پھر نفل کی نیت کرے تو اس کا نفل (روزہ) صحیح ہوگا، اور روزہ واربنذر یا قضا کی نیت کو اگر نفل سے بدل دے تو فرض نماز کو نفل سے بدل دینے ہی کی طرح یہ صحیح ہوگا، اور حجاوی نے ''الاقناع'' میں قضا کے بدل دینے کے مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، اور بغیر کسی مقصد کے اس کے لئے ایسا کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے (۱)۔

اور اسی میں سے زکاۃ ہے، ''بدائع الصنائع'' میں آیا ہے: جب کسی آدمی کو زکاۃ دے دے، اور دیتے وقت اس کو یہ خیال نہ آئے کہ یہ ان لوگوں میں سے نہیں ہے جن پر زکاۃ صرف کی جاتی ہے اور اس کے معاملہ میں شک نہیں ہوا، تو جب یقینی طور سے ظاہر ہو جائے کہ وہ شخص مصارف زکاۃ میں سے نہیں ہے تو اس کی زکاۃ ادا نہ ہوگی اور اس پر دوبارہ ادا کرنا ضروری ہوگا، اور جو کچھ اسے دیا ہے اسے اس کے واپس لینے کا اختیار نہیں ہوگا، اور وہ تطوع کے طور پر واقع ہو جائے گی، پھر دوسری جگہ کاسانی فرماتے ہیں: معجّل (پیشگی دی ہوئی زکاۃ) جب بطور زکاۃ واقع نہ ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب وہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جائے تو بطور تطوع ہوگی، خواہ اس کے ہاتھ میں مالک مال کے ہاتھ سے پہنچے یا امام یا اس کے نائب (ساعی، محصل) کے ہاتھ سے پہنچے، اس لئے کہ اصل قربت حاصل ہوگئی ہے، اور نفلی صدقہ میں اس کے فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جانے کے بعد رجوع کا احتمال نہیں رہتا ہے۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۵۱، شرح منتہی الإرادات ار ۱۶۸، ۱۶۹، ۴۴۷۔

اور ''المہذب'' میں بھی ہے کہ جو شخص غیر اشہر حج میں حج کا احرام باندھے، اس کا احرام عمرہ کے لئے منعقد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ ایک مؤقت عبادت ہے، لہذا جب اس کے وقت کے علاوہ میں اس کو باندھے گا تو اسی کی جنس کی دوسری عبادت منعقد ہو جائے گی، جیسے نماز ظہر کے لئے جب زوال سے پہلے تحریمہ باندھے تو اس کا تحریمہ نفل کے لئے منعقد ہوگا۔

اور ابن نجیم کی ''الاشباہ'' میں ہے: اگر حج کا احرام نذر اور نفل کے لئے باندھا تو نفل ہوگا، اور اگر حج کا احرام فرض اور تطوع کے لئے باندھا تو قول اصح کے مطابق صاحبین کے نزدیک وہ تطوع ہوگا (۱)۔

فرض کی ادائیگی سے تطوع کا حصول اور اس کے برعکس:

۲۰ - کچھ صورتیں ایسی ہیں جن میں فرض کی ادائیگی سے تطوع ہوتا ہے، لیکن تطوع کا ثواب اس کی نیت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، ابن نجیم کی ''الاشباہ'' میں دو عبادتوں کو جمع کرنے کی بحث میں آیا ہے، فقہاء فرماتے ہیں: اگر جنبی جمعہ کے دن جمعہ اور جنابت دور کرنے کے لئے غسل کرے تو اس کی جنابت دور ہو جائے گی اور اس کو جمعہ کے غسل کا ثواب ملے گا۔

اور ابن عابدین لکھتے ہیں: جس کے اوپر ایسی جنابت ہو جس کو وہ بھول جائے اور مثلاً جمعہ کے لئے غسل کرے تو اس کا حدث ضمناً دور ہو جائے گا، اور فرض یعنی غسل جنابت کا ثواب اس وقت تک نہیں پائے گا جب تک اس کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ نیت کے بغیر ثواب نہیں ہوتا۔

اور ''الشرح الصغیر'' میں ہے: فرض نماز سے تحیۃ المسجد ادا ہو جاتی ہے، لہذا فرض نماز ادا کر لینے سے تحیہ کا مطالبہ ساقط

(۱) البدائع ۲ر ۵۰، ۵۲، المہذب ار ۲۰۷، ۲۴۰، الأشباہ لابن نجیم رص ۴۱۔

ہوجائے گا، اور اگر فرض اور تحیہ کی نیت کی ہوتو دونوں حاصل ہوجائیں گے، اور اگر تحیہ کی نیت نہیں کی ہے تو اس کا ثواب حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے۔

اور اسی کے مثل جمعہ اور جنابت کا غسل اور اپنے اوپر لازم قضا روزہ کے ساتھ عرفہ کا روزہ رکھنا ہے۔

اور ابن رجب کی ''القواعد'' میں ہے: اگر مکہ سے نکلتے وقت طواف زیارت اور وداع کی نیت کرتے ہوئے طواف کرے، تو خرقی اور صاحب ''المغنی'' فرماتے ہیں کہ یہ طواف دونوں کی طرف سے کافی ہوگا (۱)۔

دوم-وہ احکام جو عبادات اور غیر عبادات دونوں میں عام ہیں:

الف-شروع کرنے کے بعد تطوع کو توڑ دینا:

۲۱- اگر تطوع عبادت ہو جیسے نماز اور روزہ تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جب اس کو شروع کردے تو پورا کرنا لازم ہوگا، اور جب فاسد ہوجائے تو قضا واجب ہوگی، اس لئے کہ گزرنے اور قضا کرنے کے اعتبار سے تطوع شروع کردینے سے لازم ہوجاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ ادا کردہ جزء عبادت ہے اور عبادت کا باطل کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ'' (۲) (اور اپنے اعمال کو رایگاں مت کردو) اور نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے اس حال میں کہ دونوں نے تطوع کے روزہ میں افطار کرلیا تھا، فرمایا: ''اقضيا يوما مكانه'' (۳) (تم

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۴۰، ابن عابدین ۱/۷۷، الشرح الصغیر ۱/۱۴۶، القواعد لابن رجب رص ۲۴۔

(۲) سورۂ محمد ر ۳۳۔

(۳) حدیث: ''اقضيا يوما مكانه'' کی روایت ترمذی (۳/۱۱۲ طبع الحلبی) نے

دونوں اس کی جگہ ایک دن کی قضا کرو)۔

البتہ مالکیہ سوائے اس صورت کے جب فساد عمداً ہو، قضا کو واجب نہیں قرار دیتے ہیں، چنانچہ اگر کسی عذر سے ہو تو قضا نہیں ہوگی،

اور شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک جب تطوع شروع کرے تو اتمام مستحب ہے، واجب نہیں ہے، اسی طرح فاسد ہوجائے تو قضا مستحب ہے، سوائے حج اور عمرہ کے تطوع کے کہ جب ان کو شروع کردے تو اتمام واجب ہوگا، اس لئے کہ دونوں کی نفل نیت اور فدیہ وغیرہ میں ان کے فرض کی طرح ہے (۱)۔

اور اتمام کے عدم وجوب کے لئے شافعیہ اور حنابلہ نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: ''الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام، وإن شاء أفطر'' (۲) (تطوع کے طور پر روزہ رکھنے والا اپنے نفس کا امیر ہے، چاہے روزہ رکھے، چاہے افطار کرے)۔

تفصیلات ''نفل''، ''صلاۃ''، ''صیام'' اور ''حج'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۲۲-رہیں ان کے علاوہ دوسری تطوعات تو وہ یا تو معروف تبرعات جیسے ہبہ، عاریت، وقف اور وصیت کے قبیل سے ہوں گی یا ان کے علاوہ ہوں گی۔

= حضرت عائشہ سے کی ہے اور انقطاع کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) البدائع ۱/۲۹۰، ۲۹۱، الاختیار ۱/۶۶، الشرح الصغیر ۱/۴۰۸، الحطاب ۲/۹۰، الکافی لابن عبد البر ۱/۳۵۰، مغنی المحتاج ۱/۴۴۸، ۵۲۳، المہذب ۱/۱۹۵، المغنی ۳/۱۵۳، ۱۶۵، شرح منتہی الإرادات ۱/۴۶۱۔

(۲) حدیث: ''الصائم المتطوع أمير نفسه: إن شاء صام و إن شاء أفطر'' کی روایت ترمذی (۳/۱۰۹ طبع الحلبی) اور الحاکم (۱/۴۳۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن ترکمانی نے اس کی سند اور متن میں اضطراب کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے (الجوہر النقی بہامش البیہقی ۴/۲۷۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

اگر وہ عقود تبرعات میں سے ہوں تو رجوع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں ہر عقد کا الگ حکم ہے، چنانچہ مثال کے طور پر وصیت میں جب تک موصی (وصیت کرنے والا) زندہ ہو بالاتفاق رجوع کرنا جائز ہے، اور عاریت اور قرض میں قبضہ کے بعد فوری طور پر عاریت پر دیئے ہوئے سامان کے واپس کرنے کا مطالبہ کرکے اور بدل قرض لوٹانے کا مطالبہ کرکے رجوع کرلینا جائز ہے، اور یہ غیر مالکیہ کے یہاں ہے، بلکہ جمہور کہتے ہیں کہ قرض دینے والے نے جب قرض کی اجل مقرر کی ہو تو تاجیل اس پر لازم نہیں ہوگی، اس لئے کہ اگر اس میں اجل لازم ہو تو تبرع نہیں رہے گا۔

اور قبضہ سے پہلے ہبہ میں رجوع کرنا جائز ہے، پھر جب قبضہ مکمل ہوجائے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رجوع نہیں ہوسکتا، سوائے اس چیز کے جس کو باپ اپنے بیٹے کو ہبہ کرے، اور حنفیہ کے نزدیک اگر ہبہ اجنبی کو ہو تو رجوع کرنا جائز ہوگا[1]۔

اور ان میں سے ہر ایک میں کچھ تفصیل ہے جس کو ان کے ابواب اور ''تبرع'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

ان کے علاوہ دوسرے تبرعات مثلاً صدقہ، انفاق (خرچ کرنا) اور اس سے مشابہ تبرعات، اگر وہ جاری ہوچکے ہیں تو اس میں رجوع نہیں ہوگا جبکہ یہ تبرع کی نیت سے مکمل ہوچکے ہوں۔

ابن عابدین کہتے ہیں: صدقہ میں رجوع نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں مقصود ثواب ہے، نہ کہ عوض، اور ابن قدامہ کہتے ہیں: تمام فقہاء کے قول کے مطابق صدقہ کرنے والے کے لئے اپنے صدقہ میں رجوع کرنا ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے اپنی حدیث

(۱) البدائع ۵/ ۲۳۳، ۶/ ۲۱۶، ۷/ ۳۷۸، الہدایہ ۳/ ۲۲۲، ۲۳۱، ۴، ۲۳۵، منح الجلیل ۳/ ۵۰، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۳/ ۷۱، المہذب ۱/ ۳۱۰، ۳۷۰، ۴، ۵۴، ۴، ۶۸، منتہی الارادات ۲/ ۲۲۷، ۵۲۰، ۵۲۵، مغنی ۴/ ۳۳۹، ۵/ ۲۲۹۔

میں فرمایا ہے: جو صدقہ کے طور پر کوئی چیز ہبہ کرے وہ اس میں رجوع نہیں کرے گا، اور اسی کے مثل انفاق (خرچ کرنا) بھی جب تبرع کے قصد سے ہو تو اس میں رجوع نہیں ہے۔

ابن عابدین فرماتے ہیں: جب وصی خود اپنے مال میں سے بچہ پر خرچ کرے، حالانکہ بچہ کا کوئی غیر موجود مال ہو تو استحساناً خرچ کرنے میں وہ تطوع کرنے والا ہوگا، الا یہ کہ گواہ بنالے کہ وہ قرض ہے یا یہ کہ وہ بچہ سے اس کو وصول کرلے گا، اور ابن القیم کہتے ہیں: مقاصد تصرفات کے احکام بدل دیتے ہیں، چنانچہ تصرفات میں نیت مؤثر ہوگی، اور اسی میں سے یہ ہے کہ اگر وہ تبرع اور ہبہ کی نیت کرتے ہوئے دوسرے کی طرف سے کوئی دین ادا کرے، یا اس پر کوئی واجب نفقہ صرف کرے یا اسی طرح کی کوئی اور چیز کرے تو بدل کے مطالبہ کا اسے اختیار نہیں ہوگا، اور اگر تبرع اور ہبہ کی نیت نہ کرے تو اسے مطالبہ کا اختیار رہوگا، ہاں اس سلسلہ کی بعض فروع میں مسالک کے درمیان کچھ اختلاف ہے، مثال کے طور پر اسی میں سے یہ بھی ہے کہ شافعیہ باپ اور تمام اصول کے لئے لڑکے پر تطوع کے طور پر کئے ہوئے صدقہ میں رجوع کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں، رہا واجب صدقہ تو اس میں رجوع نہیں ہوگا، اور والد کے لئے لڑکے کو اس کے دین سے بری قرار دینے میں رجوع کو ناجائز ٹھہراتے ہیں، جبکہ حنابلہ والد کے لئے اپنے بیٹے کو جن دیون سے بری قرار دیا ہو ان میں رجوع کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں[1]۔

اس کی تفصیل ''تبرع''، ''صدقہ''، ''إبراء''، ''ہبہ'' اور ''نفقہ'' میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۲۳- کسی مال میں سے صدقہ شروع کیا ہو اور کچھ حصہ صدقہ نکالا تو

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۴۴، ۵/ ۵۸۴، المغنی ۵/ ۶۸۴، اعلام الموقعین ۳/ ۹۸، اسنی المطالب ۲/ ۴۸۳، الاختیارات الفقہیہ رص ۱۸۷۔

باقی کا صدقہ کرنا اس کے اوپر لازم نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ آدمی جب کسی مال مقدر (متعین مقدار کے مال) کو صدقہ کرنے کی نیت کرے اور اس کو صدقہ کرنا شروع کرے، اور کچھ صدقہ نکال دے تو باقی کا صدقہ اس پر لازم نہیں ہوگا، اور یہ نظیر ہے اعتکاف کی، اس لئے کہ اعتکاف بھی شریعت کے ذریعہ مقدر نہیں ہے، لہذا وہ صدقہ کے مشابہ ہے، البتہ ابن رجب نے اس میں اختلاف ذکر کیا ہے۔

اور الحطاب نے ان اشیاء کو شمار کیا ہے جو شروع کرنے سے لازم ہوجاتی ہیں اور وہ سات ہیں: نماز، روزہ، اعتکاف، حج، عمرہ، اقتداء اور طواف، پھر ان چیزوں کو بیان کیا ہے جو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی ہیں اور جن کے توڑنے سے قضا واجب نہیں ہوتی ہے، وہ صدقہ، تلاوت، اذکار، وقف، جہاد کا سفر اور اس کے علاوہ دوسری قربات ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل ''تبرع'' اور ''صدقہ'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔

ب- تطوع کی نیت:

۲۴- تطوع اگر عبادت ہو تو بالاجماع اس میں نیت ضروری ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَمَا أُمِرُوْا إِلاَّ لِيَعْبُدُوْا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ'' (۲) (حالانکہ انہیں یہی حکم ہوا تھا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لئے خالص رکھیں یکسو ہوکر) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''إنما الأعمال بالنيات'' (۳)

(اعمال کا دارومدار تو نیتوں پر ہوتا ہے) اور نیت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ عبادات عادات سے اور بعض عبادات بعض سے ممیز ہوجائیں، چنانچہ غسل کرنا تبرد (ٹھنڈک کے حصول) کے طور پر بھی ہوتا ہے اور عبادت کے لئے بھی، اور مفطرات صوم (کھانا، پینا، جماع) سے رک جانا پرہیزی یا دوا کے طور پر بھی ہوتا ہے، اور مال دینا شرعی صدقہ کے طور پر بھی ہوتا ہے اور معروف صلہ رحمی کے طور پر بھی، اسی طرح کی دوسری مثالیں، اسی بنیاد پر عبادات میں بالاتفاق نیت شرط ہے (۱)، البتہ نفلی عبادات کی نیت کرنے میں تعیین یا اطلاق کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

۲۵- عبادات کے اندر تطوع میں سے کچھ تو مطلق ہیں جیسے تہجد اور روزہ، اور کچھ مقید ہیں جیسے نماز کسوف، اور فرائض کے ساتھ سنن رواتب اور جیسے عرفہ اور عاشوراء کا روزہ۔

جہاں تک مطلق تطوع کا تعلق ہے تو تمام فقہاء کے نزدیک نیت کے ذریعہ متعین کئے بغیر اسے ادا کرنا جائز ہے اور مطلق نماز یا مطلق روزہ کی نیت کافی ہے۔

جہاں تک معین تطوع کی بات ہے جیسے رواتب، وتر، تراویح، نماز کسوف، نماز استسقاء اور یوم عاشوراء کا روزہ تو ان میں نیت سے ان کی تعیین شرط ہے، اور یہ مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے نزدیک ہے البتہ مالکیہ نے اپنے یہاں تطوع معین کی حد بندی کردی ہے کہ معین تطوع، وتر، عیدین، نماز کسوف، نماز استسقاء اور رغیبہ فجر (سنت فجر) ہے، جہاں تک اس کے علاوہ کا تعلق ہے تو وہ ان کے نزدیک مطلق ہے، اور حنفیہ کے یہاں صحیح اور معتمد قول یہ ہے کہ معین یا مقید تطوع تعیین کے بغیر ہی صحیح ہوجاتا ہے، اور مطلق تطوع

---

(۱) المغنی ۳/ ۱۸۵، القواعد لابن رجب ۶۸، مواہب الجلیل ۲/ ۹۰۔

(۲) سورۂ البینہ/ ۵۔

(۳) حدیث: ''إنما الأعمال بالنيات'' کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) الأشباہ لابن نجیم رص ۱۹، ۲۳، الذخیرہ للقرافی رص ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۰، المنثور ۳/ ۲۸۷، المغنی ۱/ ۴۶۴۔

ہی کی طرح اس (معین) میں مطلق نیت کافی ہوگی اور اکثر مشائخ حنفیہ کی یہی رائے ہے[1]۔

۲۶-جہاں تک عبادات کے علاوہ دوسری تطوعات کا تعلق ہے تو اصل یہ ہے کہ اس میں نیت کا کوئی دخل نہیں ہوتا، البتہ شریعت کے ان احکام کی اطاعت میں جو بھلائی پر ابھارتے ہیں، ثواب کے استحقاق کے لئے ان میں قربت کی نیت مطلوب ہوگی، کیونکہ اس نیت کے بغیر وہ خالص قربت نہیں بن پائیں گی، شاطبی کہتے ہیں: تصرفات یعنی عبادات اور عادات میں مقاصد کا اعتبار کیا جاتا ہے پھر فرمایا: رہے عادی اعمال (اگر چہ ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے نیت کی حاجت نہیں ہوتی)، تو امتثال کے قصد کے بغیر نہ وہ عبادات ہوں گے، نہ ثواب میں معتبر ہوں گے، اور ابن نجیم کی "لاشباہ" میں ہے: وقف، ہبہ اور وصیت نیت پر موقوف نہیں ہیں، تو وصیت کے ذریعہ اگر تقرب کی نیت بھی ہے تو اس کو ثواب ہوگا، ورنہ وہ صرف صحیح ہوگی، اسی طرح وقف میں اگر قربت کی نیت کرے تو اس کو ثواب ہوگا ورنہ نہیں، اور اسی اصل کے مطابق تمام قربات میں نیت ضروری ہے یعنی ان پر ثواب ملنا اس بات پر موقوف ہے کہ اللہ تعالی کی قربت حاصل کرنے کے لئے انہیں کیا گیا ہو۔

"الشرح الصغیر" میں ہے: ہبہ صدقہ کی طرح مندوب تبرعات میں سے ہے اور یہ قصد کے صحیح ہونے کی شرط پر ہے، اور اگر یہ استحضار کرے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کی شریعت نے ترغیب دی ہے تو اسے ثواب ہوگا اور زرکشی کی "المنثور فی القواعد" میں ہے: مریض کی عیادت، جنازہ کے ساتھ جانا اور سلام کا جواب

(۱) لاشباہ لابن نجیم رص ۳۲، ۳۳، البدائع ۱/ ۲۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۳۱۸، الحطاب ۱/ ۵۱۵، لاشباہ للسیوطی رص ۱۵، ۱۷، المنثور ۳/ ۲۷۶، المہذب ۱/ ۷۷ المغنی ۱/ ۶۶۳، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۶۷۔

دینا ایسی قربت ہے جس میں نیت کے بغیر ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا[1]۔

ج-تطوع میں نیابت:

۲۷-تطوع اگر بدنی عبادات جیسے نماز روزہ میں سے ہو تو اس میں نیابت ناجائز ہے، اس لئے کہ اس کے فرض میں فی الجملہ نیابت جائز نہیں ہے، لہذا اس کی نفل میں بھی ناجائز ہوگی، اور اگر ان دونوں (بدنی عبادات اور مالی عبادات) سے مرکب ہو جیسے حج تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس میں نیابت صحیح ہوگی، اور شافعیہ کے یہاں بھی زیادہ قوی قول اور مالکیہ کے یہاں دو معتمد اقوال میں سے ایک یہی ہے۔

ان کے علاوہ دوسری چیزوں یعنی مالی عبادات اور نیکی و بھلائی کی انواع کے تطوعات جیسے صدقہ، ہدی، آزاد کرنا، وقف، وصیت، ہبہ، بری قرار دینا وغیرہ میں نیابت جائز ہے۔

اسی طرح حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ انسان اپنے عمل جیسے نماز، روزہ، حج، صدقہ، عتق، طواف، عمرہ، تلاوت اور دوسری چیزوں کا ثواب دوسرے زندہ یا مردہ کے لئے کرکے بطور تطوع کے دے دے، کیونکہ: "**ضحى بكبشين أملحين، أحدهما عنه، والآخر عن أمته**"[2] (نبی ﷺ نے دو سفید و سیاہ رنگ کے مینڈھوں کی قربانی کی، ایک اپنی طرف سے دوسرا اپنی امت کی طرف سے) اور عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۲۳، ۳۲۹، لاشباہ لابن نجیم رص ۲۳، ۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۳۱۲ طبع الحلبی کچھ تصرف کے ساتھ، المنثور فی القواعد ۳/ ۶۱۔

(۲) حدیث: "ضحى بكبشين أملحين: أحدهما عنه، والآخر عن أمته" کی روایت بیہقی (۹/ ۲۶۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور ابویعلی نے جیسا کہ مجمع الزوائد (۴/ ۲۲ طبع القدسی) میں ہے حضرت جابر بن عبداللہ سے کی ہے اور ہیثمی فرماتے ہیں: اس کی سند حسن درجہ کی ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمرو بن العاص سے جب انہوں نے اپنے والد کے سلسلہ میں پوچھا تھا فرمایا: "لو كان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلک"(۱) (اگر وہ مسلمان ہوتے اور تم ان کی طرف سے آزاد کرتے یا صدقہ کرتے یا حج کرتے تو یہ ان کو پہنچتا)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: یہ حج تطوع اور غیر تطوع میں عام ہے، اور اس لئے کہ یہ نیکی اور طاعت کا عمل ہے تو اس کا نفع اور ثواب صدقہ، روزوں اور حج واجب کی طرح پہنچے گا، اور حضرت انسؓ سے مروی ہے، انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہم اپنے مُردوں کی طرف سے صدقہ، حج کرتے ہیں اور ان کے لئے دعا کرتے ہیں تو کیا یہ ان کو پہنچتا ہے، فرمایا: "نعم، إنه ليصل إليهم، و إنهم ليفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدي إليه" (۲) (ہاں بلاشبہ یہ ان کو یقینی طور پر پہنچتا ہے اور وہ اس سے اس طرح خوش ہوتے ہیں جیسے تم میں سے کوئی اس وقت خوش ہوتا ہے جب اس کو طبق میں کچھ رکھ کر ہدیہ کیا جاتا ہے)، اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "إن من البر بعد الموت أن تصلي لأبويک مع صلاتک، و أن تصوم لهما مع صومک" (۳) (موت کے بعد والدین کے ساتھ حسن سلوک میں سے یہ بھی ہے کہ اپنی نماز کے ساتھ تم اپنے والدین کے لئے نماز پڑھو اور اپنے روزہ کے ساتھ ان کے لئے روزہ رکھو)۔

مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نماز اور روزوں کے علاوہ میں نیابت جائز ہے (۱)۔

اس کی تفصیل "نیابت"، "وکالت"، "نفل"، "صدقہ"، "صلاۃ" اور "صوم" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

د- تطوع پر اجرت لینا:

۲۸ - اصل یہ ہے کہ ہر اس طاعت پر اجرت لینا جو مسلمان کے ساتھ مخصوص ہے جیسے امامت، اذان، حج، جہاد، اور قرآن کی تعلیم ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت عثمان بن ابی العاص کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "أن اتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا" (۲) (ایسا مؤذن بناؤ جو اپنی اذان کی اجرت نہ لے)، اور اس لئے کہ قربت جب حاصل ہوگی تو عامل (کرنے والے) کی طرف سے واقع ہوگی، اسی لئے اس کی اہلیت کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا دوسرے شخص سے اجرت لینا جائز نہیں ہوگا، جس طرح روزے اور نماز میں دوسرے سے اجرت لینا جائز نہیں ہوتا۔

---

(۱) حدیث: "لو كان مسلما فأعتقتم عنه أو تصدقتم عنه أو حججتم عنه بلغه ذلک" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۳۰۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "إنه ليصل إليهم، وإنهم ليفرحون به كما يفرح أحدكم بالطبق إذا أهدي إليه" کی روایت ابوحفص عکبری نے کی ہے جیسا کہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۷ میں وارد ہوا ہے۔

(۳) حدیث: "إن من البر بعد الموت أن تصلي لأبويک مع صلاتک، و أن تصوم لهما مع صومک" کی روایت دارقطنی نے کی ہے جیسا کہ ابن عابدین ۲/ ۲۳۷ میں ہے۔

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۳، ۱۳۱، ۱۰۳، ابن عابدین ۱/ ۳۹۳، ۲/ ۱۱۸، ۲۳۷- ۲۴۱، الہدایہ ۱/ ۱۴۷، ۳/ ۱۳۸، منح الجلیل ۱/ ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۴۲، ۳۴۹، ۳/ ۳۵۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۵، الفروق للقرافی ۳/ ۱۹۱، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۴، ۲/ ۱۸۲، مغنی المحتاج ۳/ ۶۷، نہایۃ المحتاج ۶/ ۹۲، ۸/ ۱۳۶، قلیوبی ۲/ ۳۳۸، المنثور ۳/ ۳۱۲، المہذب ۱/ ۳۵۵، المغنی ۲/ ۵۶۷، ۵۶۸، ۵/ ۸۹، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۲۱، ۳۶۲، ۲/ ۶۔

(۲) حدیث: "اتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۶۳ طبع عبید دعاس) اور ترمذی (۱/ ۴۱۰ مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی فرماتے ہیں: حضرت عثمان کی حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی ہے[1]۔

اور مالکیہ کے یہاں کراہت کے ساتھ صحیح ہے۔ "الشرح الصغیر" میں آیا ہے: جو اعمال اللہ کے لئے کئے جاتے ہیں خواہ حج ہو یا غیر حج مثلاً تلاوت، امامت، علم کی تعلیم، ان میں اپنے کو مزدور بنانا مکروہ ہے، اور کراہت کے ساتھ وہ صحیح ہو جائیں گی، اسی طرح اذان پر بھی اجرت لینا مکروہ ہے، امام مالک فرماتے ہیں: آدمی کا اپنے آپ کو کچی اینٹ بنانے، لکڑی کاٹنے اور اونٹ ہنکانے کا مزدور بنانا میرے نزدیک اس بات سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ وہ اجرت پر کوئی ایسا عمل کرے جو صرف اللہ کے لئے کیا جاتا ہے۔

اور جیسا کہ "نہایۃ المحتاج" میں ہے: شافعیہ کا کہنا ہے کہ کسی مسلمان کے لئے جہاد یا کسی ایسی عبادت کے لئے اجارہ کرنا صحیح نہیں ہے جس کے لئے نیت واجب ہوتی ہے، اور فقہاء نے امامت کو بھی اسی سے ملحق کیا ہے، چاہے وہ نفل ہی کی امامت ہو، اس لئے کہ یہ عمل خود اس کرنے والے کے لئے ہوا ہے، رہیں وہ عبادات جن میں نیت واجب نہیں ہوتی جیسے اذان تو ان پر اجارہ کرنا صحیح ہے، اور جن عبادات میں نیت ہوتی ہے ان میں سے حج اور عمرہ مستثنیٰ ہیں، چنانچہ جو شخص حج یا عمرہ کرنے سے عاجز ہو یا جس کا انتقال ہو چکا ہو اس کی طرف سے حج یا عمرہ کرنے پر اجرت لینا دینا جائز ہے، اور طواف کی دو رکعتیں انہیں دونوں کی معیت میں ہو جائیں گی، اور زکاۃ، کفارہ، اُضحیہ (قربانی کا گوشت) اور ہدی کے تقسیم کرنے اور ذبح کرنے اور میت کی طرف سے روزہ رکھنے اور ان تمام چیزوں پر اجارہ جائز ہے جو نیابت کو قبول کرتے ہیں اگر چہ وہ نیت پر موقوف ہوں، اس لئے کہ ان میں مال کا شائبہ ہے اور ان تمام چیزوں کے لئے اجارہ صحیح ہے جن میں نیت واجب نہیں ہوتی، اور میت کی تجہیز و تکفین اور تدفین، قرآن کی تعلیم اور قبر کے پاس دعا کے ساتھ تلاوت قرآن کے لئے بھی صحیح ہے[1]۔

اور ابن تیمیہ کی "الاختیارات الفقھیۃ" میں ہے: انسان کے لئے کسی شخص سے کسی ذمہ دار کے پاس اس کی سفارش کرنے کے لئے یا اس سے کسی ظلم کو دور کرنے کے لئے یا اس کے پاس اس کا حق پہنچانے کے لئے یا کوئی ایسی ذمہ داری سونپنے کے لئے جس کا وہ مستحق ہے یا جنگجو فوجیوں میں اس کی خدمات حاصل کرنے کے لئے جبکہ وہ اس کا مستحق بھی ہو کوئی ہدیہ لینا ناجائز ہے اور جب ہدیہ کی ممانعت ہے تو بدرجہ اولی اجرت کی ممانعت ہوگی۔

اور اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ جو کسی تطوع والے عمل پر اجرت لے جو ان اعمال میں سے ہو جن میں اجرت لینا فقہاء کے نزدیک جائز ہے تو وہ اجیر سمجھا جائے گا، اور قربات (نیکی کے کاموں) کو تطوعاً کرنے والا نہیں ہوگا، اس لئے کہ قربات اور طاعات جب اجرت کے عوض واقع ہوں تو وہ نہ تو قربت ہوں گی، نہ عبادت، اس لئے کہ عبادت میں تشریک (دوسری چیز کا شریک کرنا) جائز نہیں ہے، لیکن جب بیت المال یا وقف سے وظیفہ ہو تو اسے نفقہ سمجھا جائے گا، اجرت نہیں سمجھا جائے گا۔

"الاختیارات الفقھیۃ" میں یہ بھی آیا ہے: وہ اعمال جن کے کرنے والے کو اہل قربت میں سے ہونے کی خصوصیت حاصل ہے، کیا ان اعمال کو قربت کے علاوہ طریقہ پر واقع کرنا جائز ہے؟ تو جو کہتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے وہ ان پر اجارہ کی بھی اجازت نہیں دیتے، اس لئے کہ عوض لینے کی وجہ سے وہ عمل قربت سے خارج

(۱) البدائع ۴/ ۱۹۲، الہدایہ ۳/ ۲۴۰، المغنی ۳/ ۲۳۱، ۵/ ۵۵۵، ۵۵۹، الاختیارات الفقہیہ رص ۵۵۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۴ طبع الحلبی، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸۷، ۲۸۸، ۶/ ۹۱۔

ہوجائے گا، اور اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اعمال میں سے صرف اسی کو قبول کرتا ہے جس کے ذریعہ اس کی خوشنودی چاہی جائے، اور جو اجارہ کی اجازت دیتے ہیں وہ اس کے قربت کے علاوہ طریقہ پر کرنے کی بھی اجازت دیتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اس پر اجارہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس میں مستاجر کا فائدہ ہے اور جو کچھ بیت المال سے لیا جاتا ہے وہ عوض اور اجرت نہیں ہے، بلکہ طاعت پر اعانت کرنے کے لئے وظیفہ ہے، لہذا ان میں سے جو اللہ کے لئے عمل کرے گا اسے ثواب ہوگا اور نیکی کے کاموں کے لئے وقف مال اور ان کے لئے وصیت کردہ مال اور نذر مانا ہوا مال بھی اسی طرح اجرت کی طرح نہیں ہوگا، قرافی کہتے ہیں: وظائف کا باب سلوک کرنے کے باب سے زیادہ متعلق اور معاوضہ کے باب سے زیادہ دور ہے، اور اجارہ کا باب مسامحت (نرم برتاؤ) سے زیادہ دور اور تنگی کرنے کے باب سے زیادہ متعلق ہے[1]، پھر تحریر کرتے ہیں: وظائف کے جواز پر اجماع ہے، اس لئے کہ یہ سلوک بھلائی اور امداد ہے، نہ کہ اجارہ[2]۔

تطوع کا واجب سے بدل جانا:

۲۹- متعدد اسباب کی بنا پر تطوع واجب میں بدل جاتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف- شروع کرنا:

۳۰- حج کا تطوع شروع کر دینے سے تمام فقہاء کے نزدیک واجب

(۱) ''مکایسہ'' کا معنی ہے: ایک دوسرے پر غلبہ پانا (حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲) اور مسامحہ اس کی ضد ہے۔

(۲) الاختیارات الفقہیہ رص ۱۸۳، المغنی ۳/ ۲۳۱، الفروق للقرافی ۳/ ۳، ۴ اور حدیث: ''إنما الأعمال بالنیات......'' کی تخریج (فقرہ نمبر ۲۴) پر گزر چکی ہے۔

ہوجاتا ہے، اس اعتبار سے کہ جب فاسد ہوجائے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے۔ اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نماز اور روزہ بھی اسی کے مثل ہے[1]۔

ب- ایسے شخص کا نفلی حج کرنا جس نے حج اسلام (فرض حج) نہیں ادا کیا ہے:

۳۱- ابن قدامہ کہتے ہیں: ان لوگوں میں سے جس نے حج اسلام (یعنی حج فرض) نہیں کیا ہے، اگر کسی نے حج تطوع کا احرام باندھا تو وہ حج اسلام کی طرف سے واقع ہوجائے گا۔ حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ اور امام شافعیؒ اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہے اور حج فرض اس کے ذمہ ہے، لہذا مطلق ہی کی طرح اس کے فرض کی طرف سے واقع ہوجائے گا، اور اگر تطوع کا احرام باندھا اور اس کے اوپر نذر مانا ہوا (حج) واجب تھا تو وہ نذر ہی کی طرف سے واقع ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ واجب تھا تو وہ حج اسلام (حج فرض) کی طرح ہوگا، اور ہم نے جو مسائل بیان کئے ہیں ان میں عمرہ بھی حج کی طرح ہوگا، اس لئے کہ وہ دو مناسک میں سے ایک ہے، لہذا وہ دوسرے ہی جیسا ہوگا۔

اور حنفیہ و مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر نفل حج کی نیت کی اگرچہ حج اسلام نہ کیا ہو تو جس کی نیت کی ہے اسی کے لئے واقع ہوگا، اس لئے کہ حج کا وقت نماز کے وقت (ظرف) اور روزہ کے وقت (معیار) دونوں سے مشابہ ہے، لہذا اسے دونوں کا حکم دے دیا گیا ہے، چنانچہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہوجائے گا، اور جب نفل کی نیت کی ہو تو نفل حج ہی ہوگا۔

(۱) البدائع ۱/ ۲۲۶، ۲/ ۵۲، ۱۰۸، ۱۱۷، الشرح الصغیر ۱/ ۲۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۴۸، المغنی ۳/ ۳۔

ابن نجیم کہتے ہیں، اگر ایام نحر میں تطوع کی نیت سے طواف کرے تو طواف فرض کی طرف سے ہوجائے گا۔

اور "البدائع" میں ہے: اگر کسی فقیر پر اپنا سارا مال صدقہ کردے اور زکاۃ کی نیت نہ کرے تو استحساناً زکاۃ کی طرف سے کفایت کرے گا اور قیاس یہ ہے کہ اس سے زکاۃ ادا نہ ہو، اس لئے کہ زکاۃ عبادت مقصودہ ہے، لہذا اس کے لئے نیت ضروری ہے، اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ نیت دلالۃً پائی گئی، یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب پورا نصاب فقیر کو ہبہ کردے یا تطوع کی نیت کرے، اور اگر زکاۃ کی نیت نہ کرکے ایک سو کی ادائیگی کرے اور تطوع کی نیت کرے تو ایک سو کی زکاۃ امام ابو یوسف کے نزدیک ادا نہیں ہوگی، اور اس پر پورے کی زکاۃ ادا کرنا ضروری ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک جتنا مال صدقہ کیا ہے اس کی زکاۃ اس سے ساقط ہوجائے گی، بقیہ کی زکاۃ ساقط نہیں ہوگی (۱)۔

ج - نیت اور قول سے التزام یا تعیین:

۳۲ - "الدر المختار" میں آیا ہے کہ اگر نذر مانی کہ جمعہ کے دن مکہ میں اس درہم کو فلاں پر صدقہ کرے گا اور اس کی مخالفت کی تو جائز ہے، ابن عابدین کہتے ہیں: اگر بعض یا کل شرائط میں مخالفت کی اس طور پر کہ دوسرے شہر میں جمعہ کے دن کے علاوہ دوسرے درہم کو دوسرے شخص پر صدقہ کیا تو جائز ہے، اس لئے کہ نذر کے تحت وہی چیز آسکتی ہے جو قربت ہو اور قربت صدقہ کرنا ہے، نہ کہ یہ تعینات، لہذا تعیین باطل ہوگئی اور قربت لازم ہوگئی۔

پھر ابن عابدین فرماتے ہیں: اور یہ بات مطلق صورت میں نہیں ہے، اس لئے کہ "البدائع" میں ہے کہ اگر یہ کہا کہ اللہ کے واسطے میرے اوپر لازم ہے کہ اس مسکین کو ایک چیز دوں، فقیر کا نام اس نے لیا ہو اور چیز متعین نہ کی ہو تو ضروری ہے کہ وہ چیز اسی شخص کو دے جس کا اس نے نام لیا ہے، اس لئے کہ جب نذر کردہ چیز کو اس نے متعین نہیں کیا تو فقیر کی تعیین مقصود ہوگئی، لہذا دوسرے کو دینا جائز نہیں ہوگا۔

اور "الاختیار" میں ہے: فقیر کے اوپر قربانی نہیں واجب ہوتی، لیکن خریداری کرنے سے واجب ہوجاتی ہے اور جو جانور خریدا تھا وہ قربانی کے لئے متعین ہوجاتا ہے، اور اگر قربانی کے دن گزر جائیں اور قربانی نہ کرے تو اسے زندہ ہی صدقہ کردے گا، اس لئے کہ قربانی فقیر پر واجب نہیں تھی، لہذا جب اس کو قربانی کی نیت سے خریدا تو وہ (جانور) قربانی کے لئے متعین ہوگیا، اور اراقہ (خون بہانا یعنی قربانی کرنا) ایک معلوم وقت میں قربت کے طور پر معروف ہے اور وہ وقت فوت ہوچکا ہے، لہذا بعینہ اسی کو صدقہ کردے گا۔

اور قربانی کرنے والا اگر مال دار ہو اور قربانی کا وقت فوت ہوجائے تو قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرے گا، اسے خریدا ہو یا نہیں، اس لئے کہ قربانی اس پر واجب تھی، لہذا جب قربانی میں قربت کا وقت فوت ہوگیا تو اپنے کو عہدہ برآ کرنے کے لئے قیمت صدقہ کردے گا۔

اور "نہایۃ المحتاج" میں آیا ہے: قربانی سنت ہے لیکن التزام سے تمام دوسری قربات کی طرح واجب ہوجاتی ہے جیسے کہے: اس بکری کو میں نے قربانی کے لئے کردیا۔

اور الحطاب کی "تحریر الکلام فی مسائل الالتزام" میں ہے: جب تک دیوالیہ نہ ہوجائے یا مر نہ جائے یا بیمار نہ ہوجائے اس وقت تک التزام مطلق کا التزام کرنے والے پر فیصلہ کیا جائے گا۔

اور ابن رشد اپنی "نوازل" میں کہتے ہیں: جو کسی معین مسکین کے لئے کوئی چیز علاحدہ کرے اور قول یا نیت سے اس کے لئے جدا کرے تو

(۱) البدائع ۲/ ۴۰، المغنی ۳/ ۶۴۲، الاشباہ لابن نجیم رص ۴۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۷ا،مسلم الثبوت ۱/ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی مع شرح الدردیر ۲/ ۵۔

اس کے لئے اس مسکین کے علاوہ پر اس چیز کا صرف کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر کرتا ہے تو وہ اس مسکین کا ضامن ہوگا، اور اگر اس کو دینے کی نیت کی اور اس کے لئے نہ قول سے جدا کیا نہ نیت سے تو غیر پر اس کا صرف کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، اور بتلہ (اس کے لئے جدا کرنے) کا مطلب یہ ہے کہ اسی وقت سے اس کے لئے کردیا ہو۔

اور "الفواکہ الدوانی" میں ہے: جس نے (روٹی کا) کوئی ٹکڑا کسی سائل کے لئے نکالا پھر پایا کہ وہ چلا گیا ہے تو اس کے لئے اس (روٹی) کا کھانا جائز نہیں ہے اور اس پر واجب ہے کہ دوسرے پر اس کو صدقہ کردے، امام مالک نے یہی کہا ہے، اور دوسروں کا کہنا ہے کہ اس کے لئے اس کا کھانا جائز ہے، ابن رشد کہتے ہیں: امام مالک کے علاوہ حضرات کے کلام کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب اس ٹکڑے کو کسی معین مسکین کے لئے نکالا ہو تو اس کے موجود نہ ہونے یا قبول نہ کرنے پر اس کے لئے اس ٹکڑے کا کھانا جائز ہوگا اور امام مالک کے کلام کو غیر معین کے لئے اس کے نکالنے پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ اس کے لئے اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا بلکہ دوسرے پر اسے صدقہ کردے گا، اس لئے کہ اس نے اس کے لینے والے کو متعین نہیں کیا ہے۔

اور ابن رجب کی "القواعد الفقہیہ" میں ہے: ہدی اور قربانی بغیر کسی اختلاف کے قول سے متعین ہوجاتے ہیں اور نیت سے ان کے متعین ہونے میں دو اقوال ہیں، تو اگر یہ کہا ہو کہ یہ صدقہ ہے تو وہ متعین ہوجائے گا اور نذر کے حکم میں ہوجائے گا۔ اور جب اپنی نیت سے اس کو صدقہ کرنے کے لئے متعین کرے اور اپنے مال سے علاحدہ کردے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے قربانی کی نیت کرتے ہوئے کوئی بکری خریدے[1]۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۲۶، الاختیار ۵/ ۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۰۷، فتح العلی

د- نذر:

۳۳- قربات اور طاعات کی نذر ان کو واجب کردیتی ہے، کاسانی فرماتے ہیں: عبادات اور مقصود قربات کی نذر کرنا وجوب کے اسباب میں سے ہے، اور "فتح العلی المالک" میں ہے: نذر مطلق قربت کی نیت سے اللہ تعالیٰ کی طاعت کا التزام کرنا ہے[1]۔

ھ- حاجت کا تقاضا:

۳۴- ابن رجب اپنی "القواعد" میں کہتے ہیں: اعیان (سامانوں) میں سے جس سے انتفاع کی حاجت متقاضی ہو اور مہیا ہونے اور کثرت سے اس کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کے صرف کرنے میں کوئی ضرر نہ ہو یا ایسے منافع جن کی حاجت ہو، قول اظہر میں بغیر کسی عوض کے ان کا مفت صرف کرنا واجب ہوگا، اس کی مثالوں میں پڑوسی کی دیوار پر اس طرح لکڑی رکھنا ہے کہ اسے ضرر نہ ہو، اور بعض فقہاء نے ماعون (خانگی سامان) کے صرف کردینے کے وجوب کو مختار قرار دیا ہے، اور ماعون وہ ہے جس کی مقدار معمولی اور آسان ہو (اور اس کے صرف کرنے کا عرف ہو)، اسی میں یہ ہے کہ مصحف کو کسی ایسے مسلمان کو عاریت پر دینا واجب ہے جس کو اس میں تلاوت کرنے کی حاجت ہو، اور "الشرح الصغیر" پر صاوی کے حاشیہ میں ہے: عاریت (اصلاً) مستحب ہے، اور کبھی کسی (عارض) کی وجہ سے واجب ہوجاتی ہے جیسے ایسے شخص کا جس کو کسی خاص چیز کی ضرورت نہ ہو وہ چیز ایسے شخص کو عاریت پر دینا جس کے بارے میں خوف ہو کہ اس چیز کے نہ ملنے سے وہ ہلاک ہوجائے گا، اور قرض کے بارے میں فرماتے ہیں: قرض مستحب ہے اور کبھی اس کو واجب کرنے والی

= المالک ۱/ ۲۳۳، ۲۴۸، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۴۰، القواعد الفقہیہ لابن رجب ص ۸۶، المغنی ۳/ ۵۳۷۔

(۱) البدائع ۴/ ۲۲۳، فتح العلی المالک ۱/ ۲۱۸۔

صورت پیش آجاتی ہے، جیسے کسی ہلاک ہورہے شخص کو نجات دلانے کے لئے قرض دینا(۱)۔

و-ملکیت:

۳۵-عتق میں اصل یہ ہے کہ وہ مندوب اور مرغب فیہ (جس کی رغبت دلائی گئی ہو) ہے، لیکن جو شخص اپنی اصل یا فرع کا مالک ہوجائے اس پر اس اعتبار سے عتق واجب ہوجاتا ہے کہ اس کے مالک ہوتے ہی وہ اصل یا فرع آزاد ہوجاتی ہے(۲)۔

تطوع کی ممانعت کے اسباب:

۳۶-متعدد اسباب کی وجہ سے تطوع ممنوع ہوجاتا ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-اس کا ممنوعہ اوقات میں واقع ہونا:

۳۷-ان اوقات میں نفلی عبادت ممنوع ہے جن میں عبادت کرنے سے شریعت نے روکا ہے جیسے سورج نکلنے، سورج ڈوبنے اور سورج کے بیچ آسمان میں ہونے کے وقت نماز پڑھنا، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب''(۳) (تین اوقات

(۱) القواعد لابن رجب رص ۲۲۷، الشرح الصغیر، حاشیۃ الصاوی ۲ / ۱۰۳، ۲۰۵ طبع الحلبی۔

(۲) الشرح الصغیر ۲ / ۵۳۴، المہذب ۲ / ۵۔

(۳) حدیث: ''ثلاث ساعات.....'' کی روایت مسلم (۱ / ۵۶۸، ۵۶۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

ایسے ہیں جن میں نماز پڑھنے یا مردہ دفن کرنے سے رسول اللہ ﷺ ہم کو منع فرماتے تھے: سورج طلوع ہوتے وقت یہاں تک کہ بلند ہوجائے، اور ٹھیک دوپہر کے وقت یہاں تک کہ سورج جھک جائے، اور سورج کے غروب کے لئے مائل ہوتے وقت یہاں تک کہ غروب ہو)، اور اسی طرح عید اور تشریق کے دنوں میں نفلی روزہ رکھنا ہے(۱)، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: ''أن رسول الله ﷺ نهى عن صيام يومين: يوم الفطر، ويوم النحر''(۲) (رسول اللہ ﷺ نے دو دنوں کے روزے سے منع فرمایا ہے: یوم الفطر اور یوم النحر)۔

اس کی صحت اور تفصیل کے سلسلہ میں ''اوقات الصلوات''، ''صلاۃ''، ''نفل'' اور ''صوم'' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

ب-فرض نماز کی اقامت:

۳۸-نفل نماز پڑھنا اس وقت ممنوع ہوجاتا ہے جب مؤذن نماز کی اقامت شروع کردے یا وقت اس طرح تنگ ہوجائے کہ کسی بھی نفل کی ادائیگی کی گنجائش نہ ہو(۳)۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة''(۴) (جب نماز کی اقامت ہوجائے تو سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہوگی)۔

دیکھئے: ''اوقات الصلاۃ'' اور ''نفل''۔

(۱) الاختیار ۱ / ۳۱، الدسوقی ۱ / ۱۸۶، اسنی المطالب ۱ / ۱۲۳، المغنی ۲ / ۱۰۷۔

(۲) حدیث: ''نهى عن صيام يومين: يوم الفطر ويوم النحر'' کی روایت احمد (۲ / ۵۱۱ طبع المکتب الاسلامی) اور بیہقی (۴ / ۲۹۷ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے اور اس کی اصل شیخین کے یہاں ہے (یعنی بخاری اور مسلم میں)۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱ / ۳۷، منتہی الارادات ۱ / ۲۴۷، مراقی الفلاح ر ۱۰۲۔

(۴) حدیث: ''إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة'' کی روایت مسلم (۱ / ۴۹۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

ج - جو اجازت دینے کے مختار ہیں ان کا اجازت نہ دینا:

۳۹ - جس کا تطوع دوسرے کی اجازت پر موقوف ہو اس کے لئے تطوع کرنا صرف اس کی اجازت کے بعد ہی جائز ہوگا، اسی بنیاد پر بیوی کے لئے بطور تطوع روزہ، اعتکاف یا حج کرنا شوہر کی اجازت ہی سے جائز ہوگا، اور اس صورت میں اجیر مستاجر کی اجازت ہی سے بطور تطوع روزہ رکھے گا جب روزہ سے مستاجر کو ضرر ہوتا ہو، اور بالغ لڑکے کے لئے نفل حج یا عمرہ کا احرام باندھنا یا نفل جہاد کرنا والدین کی اجازت ہی سے جائز ہوگا (۱)۔

یہ اجمالی حکم ہے اور اس کی تفصیل ''نفل''، ''صلاۃ''، ''صوم''، ''حج''، ''اجارہ'' اور ''اذن'' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

د- مالی تبرعات کے لحاظ سے حجر میں دیوالیہ قرار دینا:

۴۰ - دین جس کے مال پر محیط ہو اسے شرعی طور پر کسی قسم کا تبرع کرنے سے روک دیا جائے گا مثلاً صدقہ کرنا، ہبہ کرنا، اور حجر (پابندی عائد کرنے) کے بعد یہ ممانعت بالاتفاق ہوگی، رہا حجر سے پہلے تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے (دیکھئے: ''حجر''، ''تبرع'' اور ''افلاس'')۔

اور فوری تبرعات جیسے آزاد کرنا، قبضہ دلا کر ہبہ اور صدقہ وغیرہ اگر تہائی سے بڑھ جائیں اور یہ تبرعات مرض الموت میں ہوں تو ممنوع ہوں گے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله تصدق عليكم بوفاتكم بثلث أموالكم" (۲) (اللہ نے تمہاری وفات کے سبب تمہارے تہائی مال کو تم پر صدقہ کیا ہے)۔

اور ان تصرفات کا نفاذ مورث کی وفات کے بعد ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

اور جو کوئی مستقل وقف کرے پھر ظاہر ہو کہ اس پر دین ہے اور دین کی ادائیگی وقف کے کسی حصہ کو بیچے بغیر ممکن نہ ہو اور وہ شخص مرض الموت میں ہو تو باتفاق علماء (وقف کے اس حصہ کو) بیچا جائے گا، اور اس شخص کو بھی تبرع والے تصرف سے روک دیا جائے گا جس پر غیر کا نفقہ اس طرح لازم ہو کہ نفقہ ادا کرنے کے بعد اس کے پاس کچھ نہ بچے۔

''المنثور'' میں ہے کہ مالی قربات جیسے عتق، وقف، صدقہ اور ہبہ جب ایسا شخص کرے جس پر دین ہو یا ایسا شخص کرے جس پر دوسرے کا نفقہ لازم ہو جو اس کی حاجت سے فاضل نہ ہو، تو قول اصح کے مطابق اس کے لئے مالی قربت والا عمل کرنا حرام ہوگا، اس لئے کہ وہ (دین یا نفقہ) ایک واجب حق ہے، لہذا کسی سنت کے لئے اس کا ترک کرنا حلال نہیں ہوگا، اور ابن رجب کی ''القواعد'' میں ہے: حنبل کی روایت میں امام احمد نے اس شخص کے بارے میں جس کے والدین محتاج ہوں اور وہ اپنا مال وقف یا صدقہ کردے، صراحت کی ہے کہ والدین کو وقف اور صدقہ کو رد کردینے کا اختیار رہوگا۔

اور ایک دوسری روایت میں صراحت کی ہے کہ جو شخص اجنبیوں کے لئے وصیت کرے اور اس کے کچھ محتاج اعزاء ہوں تو وصیت ان پر لوٹا دی جائے گی (یعنی وصیت کردہ مال محتاج اعزاء کو دے دیا جائے گا)۔

تو اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ جو تبرع کرے اور اس پر کسی وارث کا نفقہ واجب یا دین ہو، جس کے پورا کرنے کے لئے اس کے پاس کچھ نہ ہو تو ان دونوں (نفقہ والا، دین والا) کو اس تبرع

---

(۱) البدائع ۲/ ۱۰۷، ۱۰۸، الأشباہ لابن نجیم / ۳۷۱، الحطاب ۲/ ۵۳۳، ۵۴۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۶۳، المغنی ۳/ ۲۲۰۔

(۲) حدیث: "إن الله تصدق عليكم بوفاتكم بثلث بأموالكم" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۹۰۴ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی سند میں ضعف ہے ابن حجرؒ نے فرماتے ہیں: اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، لیکن ایک دوسرے کو تقویت دے رہے ہیں (بلوغ المرام / ص ۲۲۱ طبع عبد الحمید احمد حنفی)۔

کے رد کرنے کا اختیار رہوگا (۱) یہ سب اجمالی احکام ہیں، تفصیل ''حجر''، ''تبرع''، ''ہبہ''، ''وقف'' اور ''وصیت'' میں دیکھی جائے۔

ھ-کوئی ایسی قربت بطور تطوع کرنا جس میں معصیت ہو:

۴۱-کسی ایسی چیز کا تبرع کرنا جائز نہیں ہے جس میں اللہ کی معصیت ہو، اس کی چند مثالیں یہ ہیں:

☆ کسی حج کے احرام باندھنے والے کو صید (شکار کیا ہوا جانور) عاریت پر دینا جائز نہیں ہے (۲)۔

☆ کسی ایسی چیز کے لئے وصیت کرنا صحیح نہیں ہے جو حرام ہو، جیسے گرجا گھر کے لئے وصیت کرنا یا حربیوں کے لئے ہتھیار کی وصیت کرنا، نہ ہی گرجا بنانے، بیت النار (آتش کدہ) بنانے، ان کو آباد کرنے یا ان پر خرچ کرنے کی وصیت کرنا (۳)۔

نہ معصیت پر وقف کرنا صحیح ہے اور نہ اس چیز پر جو حرام ہو جیسے کلیسا، گرجا گھر، تورات اور انجیل، اور رہزن پر وقف کرے تو وقف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقف کا مقصد قربت ہے اور ان چیزوں پر وقف کرنے میں معصیت پر اعانت ہے (۴)، یہ سب اجمالی حکم ہے۔

اور اس میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''وقف''، ''وصیت''، ''ہبہ'' اور ''تبرع'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

سوم-تطوع کے وہ احکام جو غیر عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں:

ایجاب، قبول اور قبضہ:

۴۲-بعض تطوعات وہ ہیں جن میں ایجاب اور قبول کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ تبرعاتی عقود میں ہوتا ہے، جیسے عاریت، ہبہ اور کسی معین شخص کے لئے وصیت کرنا، اور فقہاء کے اختلاف کے ساتھ معین پر وقف کرنا، اور قبضہ کی شرط قرار دینے میں بھی فقہاء کے اختلاف کے ساتھ، اور اس کی تفصیل ذیل میں آرہی ہے:

الف-عاریت:

۴۳-باتفاق فقہاء ایجاب وقبول عقد عاریت کے ارکان ہیں اور کبھی آپس کا لینا دینا ایجاب وقبول کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔

اور قبضہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک عاریت میں رجوع کرنے سے مانع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ ان حضرات کے یہاں یہ ایک غیر لازم عقد ہے اور عاریۃً دینے والا جب چاہے عاریت کا مال واپس لے لے، خواہ عاریت لینے والے نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہیں، فرماتے ہیں: آئندہ کے منافع مستعیر کے ہاتھ میں حاصل نہیں ہوتے وہ تو تھوڑا تھوڑا کر کے حاصل کئے جاتے ہیں، تو جب بھی کچھ حاصل کرتا ہے تو اس پر قبضہ پایا جاتا ہے اور جس کو حاصل نہیں کیا اس پر قبضہ نہیں پایا گیا، لہذا اس میں رجوع جائز ہے الا یہ کہ رجوع ایسے حال میں ہو جس سے مستعیر کو ضرر پہنچے، جیسے زراعت یا میت کو دفن کرنے کے لئے زمین عاریت پر دینا، اور یہ ان فقہاء کے نزدیک اجمالی حکم ہے، اور اس کی تفصیل ''عاریت'' میں دیکھی جائے۔

مالکیہ کے نزدیک عاریت ایک لازم عقد ہے، چنانچہ (عاریت کا) ایجاب وقبول منفعت کی تملیک کا فائدہ دیتا ہے اور متعین مدت سے پہلے، اور اگر مطلق ہو تو مستعار دی گئی چیز سے نفع

---

(۱) البدائع ۷/ ۲۱۷، الشرح الصغیر ۴/ ۳۱۲ طبع الحلبی، الحطاب ۵/ ۶۰، ۶۱، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۵۵، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۰، المغنی ۵/ ۶۳۳، ۶/ ۷۱، الاختیارات الفقہیہ رص ۱۷۹، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۷۸، القواعد لابن رجب رص ۱۳۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۱۴، ۲۱۵، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۷۲، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰۶ طبع الحلبی، المغنی ۵/ ۲۲۵۔

(۳) المہذب ۱/ ۴۵۸، المغنی ۶/ ۱۰۵۔

(۴) الحطاب ۵/ ۲۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۶۵، المغنی ۵/ ۶۴۵۔

اٹھانے کے امکان سے پہلے اس میں رجوع جائز نہ ہوگا[1]، اور یہ بھی اجماعی ہے۔

ب- ہبہ:

۴۴- باتفاق فقہاء ایجاب وقبول ہبہ کے ارکان ہیں، رہا قبضہ تو ملکیت کے ثبوت کے لئے وہ ضروری ہے اور یہ حنفیہ وشافعیہ کا مسلک ہے، اس لئے کہ اگر اس کے بغیر ملکیت ثابت ہوتی تو تبرع کرنے والے پر ایسی چیز لازم ہوجاتی جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا اور وہ حوالگی ہے، لہذا عقد سے نہیں بلکہ قبضہ سے ملکیت ہوگی، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کی زوجہ محترمہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ابوبکر صدیق نے غابہ کے اپنے مال میں سے بیس وسق توڑی ہوئی کھجور مجھے ہبہ کی تھی، پھر جب ان کے انتقال کا وقت آیا تو فرمایا: بیٹی: خدا کی قسم اپنے بعد لوگوں میں کوئی بھی تمہارے مقابلہ میں مالداری کے لئے زیادہ پسندیدہ اور اپنے بعد فقر میں کوئی بھی تمہارے مقابلہ میں زیادہ تکلیف دہ نہیں ہے، اور میں نے تم کو بیس وسق ٹوٹی کھجور ہدیہ کی تھی، تو اگر تم نے اس کو توڑ لیا ہوتا اور جدا کرلیا ہوتا تو وہ تمہاری ہوتی اور آج تو وہ وارث کا مال ہے[2]۔

اور جدھر حنفیہ اور شافعیہ گئے ہیں بعض حنابلہ کی رائے بھی وہی ہے، مجد الدین بن تیمیہ "الہدایہ" کی شرح میں لکھتے ہیں: قبضہ کے بغیر ہبہ کردہ مال میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح ابن عقیل حنبلی نے صراحت کی ہے کہ قبضہ دوسرے عقود میں ایجاب کے مانند ہبہ کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، اور خرقی کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔

اور حنابلہ کی دوسری رائے یہ ہے کہ عقد سے ہبہ کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہے، لہذا موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہو) کے لئے قبضہ سے پہلے اس میں تصرف کرنا صحیح ہوگا، "المنتہی" اور اس کی شرح میں اسی طرح ہے اور "الانصاف" میں اسی کو مقدم کیا ہے۔

اور حنفیہ وشافعیہ (نیز حنابلہ میں سے جن کی رائے انہیں کی طرح ہے) کی رائے کے مطابق قبضہ سے پہلے اس میں رجوع جائز ہے، اس لئے کہ عقد ہبہ مکمل نہیں ہوا ہے، لیکن حنابلہ میں سے جن کی یہ رائے ہے ان کے نزدیک ان لوگوں کے اختلاف سے نکلنے کے لئے جو کہتے ہیں کہ ہبہ عقد سے لازم ہوجاتا ہے، رجوع کا جواز کراہت کے ساتھ ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کے مطابق قبول کرنے سے ہبہ پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور جس کے لئے ہبہ کیا گیا ہے اسے ہبہ کرنے والے کی طرف سے (حوالگی سے) انکار کی صورت میں ہبہ کی ہوئی چیز کے مطالبہ کا اختیار رہے، خواہ قاضی ہی کے یہاں مطالبہ کرنا پڑے، تاکہ قاضی ہبہ کرنے والے کو ہبہ کردہ چیز اسے حوالہ کرنے پر مجبور کرے، لیکن ابن عبد السلام کہتے ہیں: ہبہ میں قبول اور قبضہ دونوں کا اعتبار ہے، البتہ قبول رکن ہے اور قبضہ شرط ہے، یعنی اس کی تکمیل کے لئے، چنانچہ اگر قبضہ نہ پایا جائے تو ہبہ لازم نہ ہوگا اگرچہ صحیح ہوگا۔

علاوہ ازیں ہبہ اگر قبضہ کی وجہ سے مکمل ہوجائے تو اگر وہ کسی اجنبی یعنی غیر ذی رحم محرم کو کیا گیا ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس سے رجوع جائز ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "الرجل أحق بهبته مالم يثب منها"[1] (جب تک بدلہ نہ دے دیا جائے آدمی

---

(۱) الہدایہ ۳/ ۲۲۰، المہذب ۱/ ۴۰۷، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۳۔

(۲) نبی کریم ﷺ کی زوجہ مطہرہ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں: "إن أبا بكر الصديق كان نحلها جاد عشرين وسقا من ماله" کی روایت امام مالک نے اپنی کتاب موطا (۲/ ۷۵۲ طبع الحلبی) میں کی ہے۔

(۱) حدیث: "الرجل أحق بهبته مالم يثب منها" کی روایت ابن ماجہ

اپنے ہبہ کا زیادہ حق دار ہوتا ہے) جمہور کے نزدیک قبضہ کے بعد اس میں رجوع جائز نہیں ہے الا یہ کہ باپ نے بیٹے کو ہبہ کیا ہوتو رجوع کرسکتا ہے(۱)، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "العائد في هبته كالعائد في قيئه" (۲) (اپنے ہبہ میں رجوع کرنے والا اپنی قے واپس لینے والے کی طرح ہے)۔

اس کی تفصیل "ہبہ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ج- کسی معین کے لئے وصیت:

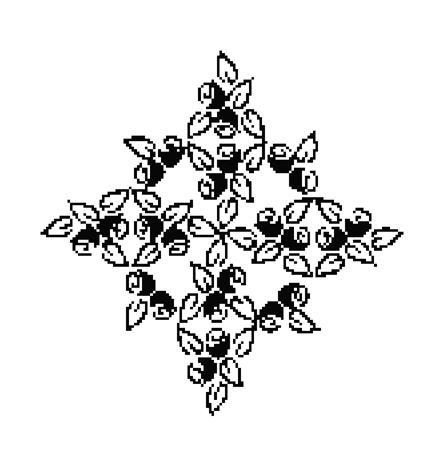
۴۵- وصیت کے ارکان میں سے موصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے ایجاب اور معین موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی جائے) کی طرف سے قبول ہے، لیکن قبول کا اعتبار موصی کی موت کے بعد ہی کیا جائے گا اور اس کی موت سے پہلے قبول مفید نہیں ہوگا، اس لئے کہ وصیت ایک غیر لازم عقد ہے اور موصی کو اپنے زندہ رہنے تک وصیت سے رجوع کا اختیار رہتا ہے، اور قبول سے موصی لہ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) موصی بہ (جس سامان کی وصیت کی گئی ہو) کا مالک ہوجائے گا اور ملکیت قبضہ پر موقوف نہیں ہوگی، یہ امام زفر کو چھوڑ کر بقیہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک ہے، امام زفر کے نزدیک تو وصیت کا رکن صرف موصی کی طرف سے ایجاب ہے، اور وراثت ہی کی طرح بغیر قبول کے موصی لہ کے لئے ملکیت ثابت ہوجائے گی(۱)۔

اس کی تفصیل "وصیت" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

د- کسی معین پر وقف کرنا:

۴۶- ایجاب وقف کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، خواہ معین پر وقف ہو یا معین پر نہ ہو، رہا قبول تو وقف اگر معین شخص پر ہوتو اس کا قبول کرنا شرط ہوگا۔ یہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک معین پر وقف کرنے میں بھی قبول کی حاجت نہیں ہے، اس لئے کہ وقف نام ہے ملکیت کے اس طرح زائل کرنے کا کہ اس چیز کی فروختگی نہ ہوسکے، لہذا آزاد کرنے ہی کی طرح اس میں قبول کا اعتبار نہیں ہوگا، رہا قبضہ تو شافعیہ، حنابلہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، اور مالکیہ نیز امام محمد کے نزدیک یہ شرط ہے(۲)۔

اس کی تفصیل "وقف" میں دیکھی جاسکتی ہے۔



= (۲/ ۲۹۸ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے جو بیری فرماتے ہیں: اس کی سند میں ابراہیم بن اسماعیل بن مجمع ہیں جو ضعیف ہیں۔

(۱) الاختیار ۳/ ۴۸، الہدایہ ۳/ ۲۲۳، ۲۲۷، الدسوقی ۴/ ۱۰۱، الشرح الصغیر ۴/ ۳۱۲ طبع الحلبی، اسنی المطالب ۲/ ۴۷۸، ۴۸۲، المہذب ۱/ ۴۵۲، کشاف القناع ۴/ ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۲، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۱۹۔

(۲) حدیث: "العائد في هبته كالعائد في قيئه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۴۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کی ہے۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۷۸، الاختیار ۵/ ۶۵، الہدایہ ۴/ ۲۳۳، ۲۳۴، الدسوقی ۴/ ۴۲۳، ۴۲۴، الشرح الصغیر ۲/ ۶۶۴ طبع الحلبی، اسنی المطالب ۳/ ۴۳، المہذب ۱/ ۵۹۴، کشاف القناع ۴/ ۳۴۴، ۳۴۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۵، الاختیار ۳/ ۴۲، الدسوقی ۴/ ۷۸، ۸۸، الشرح الصغیر ۲/ ۳۰۰، اسنی المطالب ۲/ ۴۶۳، کشاف القناع ۴/ ۲۵۲۔

تطیب

تعریف:

۱-لغت میں تطیب: تَطَیُّب کا مصدر ہے یعنی عطر لگانا اور ''طیب'' کے معنی ہیں: عطر: یعنی وہ چیز جس کی لذت بخش خوشبو ہو جیسے مشک، کافور، گلاب، چمبیلی، ورس (ایک گھاس) اور زعفران (۱)۔

اس کا اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

۲-طیب (عطر) کی دو قسمیں ہیں: مذکر اور مؤنث۔

مذکر: وہ ہے جس کا اثر یعنی جس چیز کو وہ لگائی جائے جیسے کپڑا یا جسم، اس سے اس کا تعلق مخفی ہو اور اس کی بو ظاہر ہو، اور اس سے مراد خوشبودار پودے، گلاب، اور چمبیلی ہیں، جہاں تک مذکورہ اشیاء سے نچوڑے جانے والے عرق کا تعلق ہے تو وہ مؤنث کے قبیل سے نہیں ہے۔

اور مؤنث: وہ ہے جس کا رنگ اور اثر یعنی جس چیز پر اسے لگایا جائے اس سے اس کا تعلق بہت زیادہ ظاہر ہو جیسے مشک، کافور اور زعفران (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تزین:

۳-تزین کے معنی ہیں: زینت اختیار کرنا اور یہ ہر اس چیز کا جامع لفظ ہے جس سے زینت اختیار کی جائے، تو تزین وہ ہے جس سے انسان کا منظر حسین ہو جائے (۱)۔

شرعی حکم:

۴-خوشبو کا استعمال کرنا اصلاً مسنون ہے اور حالات کے اعتبار سے آنے والی تفصیل کے مطابق حکم مختلف ہو جاتا ہے۔

مرد اور عورت کا خوشبو لگانا:

۵-خوشبو لگانا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ایوبؓ کی مرفوع روایت ہے: "أربع من سنن المرسلين: الحناء، والتعطر، والسواک، والنکاح" (۲) (چار چیزیں رسولوں کی سنتوں میں سے ہیں: مہندی، عطر لگانا، مسواک اور نکاح) اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "حبّب إليّ من دنياكم: النساء والطيب، وجعلت قرة عيني في الصلاة" (۳) (تمہاری دنیا کی چیزوں میں سے ان چیزوں کو میرے دل میں ڈال دیا گیا ہے: عورتیں اور عطر، اور میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں ہے) اور ایسی خوشبو لگانا مرد کے لئے گھر کے اندر اور باہر مستحب ہے جس کی خوشبو ظاہر ہو اور رنگ مخفی ہو جیسے عنبر اور صندل کی بخور (دھونی) اور عورت کے لئے گھر کے علاوہ میں ایسی

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح مادۂ ''طیب''، رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۷۵، المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۷۴، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۵۹ طبع عیسی الحلبی بمصر۔

---

(۱) لسان العرب الصحاح، المصباح المنیر مادۂ ''زین''۔

(۲) حدیث: "أربع من سنن المرسلين: الحناء، والتعطر، والسواک، والنکاح" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۸۲ طبع مصطفی حلبی) احمد (۵/ ۴۲۱ طبع المکتب الاسلامی) اور بغوی نے (شرح السنہ ۹/ ۵ طبع المکتب الاسلامی) میں کی ہے اور ارنؤوط نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے (شرح السنہ ۹/ ۵ طبع المکتب الاسلامی)۔

(۳) حدیث: "حبب إليّ من دنياكم، النساء والطيب......" کی روایت احمد (۳/ ۱۲۸ طبع المکتب الاسلامی) اور حاکم وبیہقی نے کی ہے، حاکم کہتے ہیں: یہ مسلم کی شرائط کے مطابق صحیح ہے اور حافظ عراقی کہتے ہیں: اس کی سند جید ہے ابن حجر کہتے ہیں: یہ حسن ہے (فیض القدیر ۳/ ۳۷۰)۔

خوشبو مسنون ہے جس کا رنگ ظاہر ہو اور مہک مخفی ہو، اس حدیث کی وجہ سے جس کی روایت ترمذی اور نسائی نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے: "طيب الرجال ماظهر ريحه وخفي لونه، وطيب النساء ماخفي ريحه و ظهر لونه"(١) (مردوں کی خوشبو وہ ہے جس کی مہک ظاہر ہو اور رنگ مخفی ہو، اور عورتوں کی خوشبو وہ ہے جس کی مہک مخفی ہو اور رنگت ظاہر ہو) اور اس لئے بھی کہ اس پر پابندی ہے کہ گھر کے باہر ایسی خوشبو نہ لگائے جس کی مہک پھیلے، رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے: "أيما امرأة استعطرت، فمرت بقوم ليجدوا ريحها فهي زانية"(٢) (جو بھی عورت عطر لگائے اور کسی قوم کے پاس سے گزرے تاکہ وہ لوگ اس کی خوشبو پائیں تو وہ زانیہ ہے) اور اپنے گھر میں مخفی اور ظاہر ہونے والے عطر میں سے مانع نہ ہونے کے سبب جو عطر چاہے لگائے۔

نماز جمعہ کے لئے خوشبو لگانا:

٦- نماز جمعہ کے لئے خوشبو لگانا بغیر کسی اختلاف کے مستحب ہے (٣)، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إن هذا يوم عيد جعله الله للمسلمين، فمن جاء منكم إلى الجمعة، فليغتسل، وإن كان طيب فليمس منه، وعليكم بالسواك"(١) (بلاشبہ یہ عید کا دن ہے جس کو اللہ نے مسلمانوں کے لئے مقرر فرمایا، لہٰذا تم میں سے جو جمعہ کے لئے آئے غسل کرے اور اگر خوشبو ہو تو کچھ خوشبو لگالے اور تم پر مسواک ضروری ہے) اور حضرت سلمان فارسیؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لا يغتسل رجل يوم الجمعة، ويتطهر مااستطاع من طهر، ويدهن من دهنه أو يمس من طيب بيته، ثم يخرج لايفرق بين اثنين، ثم يصلي ماكتب له ثم ينصت إذا تكلم الإمام إلا غفر له مابينه وبين الجمعة الأخرى"(٢) (آدمی جب جمعہ کے دن غسل کرے اور جتنا ہو سکے طہارت حاصل کرے اور اپنا تیل یا اپنے گھر کی خوشبو لگائے، پھر دو آدمیوں کے درمیان علاحدگی کئے بغیر نکلے، پھر جو نماز اس پر فرض ہے پڑھے، پھر جب امام خطبہ دے تو خاموش رہے تو اللہ اس کے اور دوسرے جمعہ کے درمیان والے گناہ معاف کردے گا)۔

نماز عید کے لئے خوشبو لگانا:

٧- نماز عید کے لئے نکلنے سے پہلے مرد کے لئے ایسی خوشبو لگانا مستحب ہے جس میں مہک ہو، رنگ نہ ہو، جمہور اسی کے قائل ہیں (٣)۔

---

(١) حدیث: "طيب الرجال ماظهر ريحه و خفي....." کی روایت احمد (٥٤١/٢ طبع المکتب الاسلامی) اور ابوداؤد (٦٣٥/٢ طبع عبید الدعاس) اور ترمذی (١٠٧/٣ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں انہوں نے فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(٢) حدیث: "أيما امرأة استعطرت....." کی روایت احمد (٤١٤/٤، ٤١٨ طبع المکتب الاسلامی) نے اور اسی کے مثل ترمذی (١٠٦/٥ طبع مصطفی الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(٣) رد المحتار علی الدر المختار ٥٤٢/١ طبع دار احیاء التراث العربی بیروت، جواہر الإکلیل ٩٦/١، ١٣، نہایۃ المحتاج ٢٦٢/٢ طبع مصطفی الحلبی بمصر، المغنی لابن قدامہ ٣٤٩/٢، کشاف القناع ٤٢/٢ طبع ریاض۔

(١) حدیث: "إن هذا يوم عيد جعله الله للمسلمين فمن جاء إلى الجمعة....." کی روایت ابن ماجہ (٣٤٩/١ طبع عیسی الحلبی) اور شافعی (بدائع المنن للساعاتی ١٥٤/١ طبع دار الانوار) نے کی ہے منذری کہتے ہیں: اس کی سند حسن درجہ کی ہے الترغیب والترہیب (٨٣/٢ طبع التجاریہ)۔

(٢) حدیث: "لا يغتسل رجل يوم الجمعة و يتطهر بما استطاع من طهر....." کی روایت بخاری (٣٧٠/٢ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(٣) رد المحتار علی الدر المختار ١٦٨/٢ طبع مصطفی الحلبی) وحاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٣٩٨/١، نہایۃ المحتاج ٣٨٢/٢ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ٣٧٠/٢، ٣٧٥، ٣٧٦، کشاف القناع ٥٢/٢ طبع ریاض۔

بغیر خوشبو لگائے اور بغیر زینت اور شہرت کے کپڑے پہنے عورتوں کے لئے نماز عید کے واسطے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، وليخرجن تفلات" [۱] (اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مسجدوں سے نہ روکو اور ان عورتوں کو چاہئے کہ تفل کی حالت میں نکلیں) اور تفل سے مراد یہ ہے کہ خوشبو نہ لگائے ہوئی ہوں۔

روزہ دار کا خوشبو لگانا:

۸ – حنفیہ کے نزدیک روزہ دار کے لئے خوشبو لگانا مباح ہے [۲] اور مالکیہ کہتے ہیں: اعتکاف کرنے والے روزہ دار کے لئے خوشبو لگانا جائز ہے اور غیر معتکف روزہ دار کے لئے مکروہ ہے، دردیر کہتے ہیں: اس لئے کہ معتکف کے ساتھ ایک مانع ہے جو اس کو اعتکاف فاسد کرنے والی چیزوں سے روکتا ہے یعنی اس کا مسجد کو لازم پکڑنا اور عورتوں سے دور رہنا [۳]۔

اور شافعیہ کہتے ہیں: خوشبودار پودوں کو سونگھنے اور چھونے کو ترک کردینا روزہ دار کے لئے مسنون ہے، مراد مختلف قسم کی خوشبوئیں ہیں جیسے مشک، گلاب اور نرگس جبکہ انہیں دن میں استعمال کرے، اس لئے کہ ان میں ترفہ (راحت لینا ہے) اور یہ رات میں اس کے لئے جائز ہوگا اگرچہ اس کی خوشبو دن تک باقی رہے جیسے محرم (احرام والا شخص) کے سلسلہ میں ہے [۴]۔

(۱) حدیث: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله......" کی روایت ابوداؤد (۱/ ۳۸۱ طبع عبید دعاس) اور احمد (۲/ ۴۳۸ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور الفاظ احمد کے ہیں، ہیثمی کہتے ہیں: اس کی سند حسن ہے (مجمع الزوائد ۲/ ۳۳ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۱۷۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۹۔

(۴) شرح المنہج والحاشیہ ۲/ ۳۴۹، تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج ۴/ ۵۸۔

حنابلہ کا کہنا ہے کہ ایسی چیز کا سونگھنا مکروہ ہے جس کے بارے میں یہ اطمینان نہ ہو کہ سانس اس کو حلق کی طرف کھینچ لے گی جیسے گھسا ہوا مشک اور کافور، تیل، اسی طرح صندل اور عنبر کی دھونی [۱]۔

معتکف کا خوشبو لگانا:

۹ – جمہور فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے دن یا رات میں خوشبو کی مختلف اقسام کا استعمال کرنا جائز ہے الا یہ کہ امام احمد سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: مجھے پسند نہیں ہے کہ وہ عطر لگائے، اس لئے کہ اعتکاف ایک جگہ کے ساتھ خاص عبادت ہے، لہذا حج کی طرح عطر ترک کردینا اس میں مشروع ہوگا [۲]۔

جو لوگ معتکف کے لئے خوشبو لگانے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کا استدلال اس ارشاد ربانی سے ہے: "يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" [۳] (اے اولاد آدم! ہر نماز کے وقت اپنا لباس پہن لیا کرو)۔

حج میں خوشبو لگانا:

۱۰ – اس بات پر فقہاء متفق ہیں کہ احرام کے دوران بدن یا کپڑے پر خوشبو لگانا ممنوع ہے، رہا احرام کے لئے اس میں داخل ہونے سے پہلے احرام کی تیاری کے دوران خوشبو لگانا تو جمہور فقہاء کے نزدیک مسنون ہے اور امام مالک نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے [۴]، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۳۰ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۱۶، ۱۱۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۹، مواہب الجلیل للحطاب ۲/ ۴۶۲ طبع بیروت، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۴، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۲۰۵ طبع ریاض۔

(۳) سورۂ اعراف/ ۳۱۔

(۴) بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۴۱ طبع الکلیات الازہریہ مصر۔

جماعت سے اس کی کراہت منقول ہے۔

اور احرام کے لئے بدن میں خوشبو لگانے کی سنیت کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه قبل أن يحرم، ولحله قبل أن يطوف بالبيت"[1] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو احرام باندھنے سے پہلے احرام کے لئے اور آپ کے بیت اللہ کے طواف کرنے سے پہلے حلال ہونے کے لئے عطر لگائی تھی) اور حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: "كأني أنظر إلى وبيص[2] الطيب في مفارق رسول الله وهو محرم"[3] (گویا احرام کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کی مانگوں میں خوشبو کی چمک میں دیکھ رہی ہوں) اور حضرت عائشہؓ کی دوسری صریح حدیث کی وجہ سے ان حضرات کے نزدیک صحیح قول ایسی خوشبو لگانے کے جواز کا ہے جس کا جسم احرام کے بعد باقی رہے۔

مالکیہ نے احرام کے بعد خوشبو کے جسم کی بقاء کو ممنوع قرار دیا ہے اگرچہ اس کی خوشبو چلی جائے۔

۱۱ - احرام کے لئے کپڑے میں خوشبو لگانا جمہور کے نزدیک ممنوع ہے اور قول معتمد میں شافعیہ نے اس کی اجازت دی ہے، لہذا کپڑے کو بدن پر قیاس کرتے ہوئے بالاتفاق کپڑے پر عمدہ خوشبو کا باقی رہ جانا مضر نہیں ہوگا، لیکن فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اگر احرام کا کپڑا اتار ڈالے یا اس (کے جسم) سے گر جائے تو جب تک اس میں

(۱) حدیث: "كنت أطيب رسول الله ﷺ لإحرامه......" کی روایت بخاری (۳/۳۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۴۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) الوبیص: چمک دمک۔

(۳) حدیث: "كأني أنظر إلى وبيص الطيب......" کی روایت بخاری (۳/۳۹۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۸۴۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

خوشبو موجود ہے اس کو دوبارہ پہننا جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس سے خوشبو زائل کرے پھر پہنے، یہ حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت ابن الزبیر، حضرت عائشہ، حضرت ام حبیبہؓ اور ثوری وغیرہ کا قول ہے۔

اور شافعیہ نے حضرت عائشہؓ کی مذکورہ دونوں حدیثوں سے استدلال کیا ہے، یہ دونوں صحیح حدیثیں ہیں جن کی روایت بخاری ومسلم نے کی ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں: معنوی طور سے خوشبو سے دوام مقصود ہوتا ہے، لہذا نکاح کی طرح اس کا دوام احرام سے مانع نہیں ہوگا[1]۔

اور مذکورہ بحث میں وہ عطر جس کا جسم احرام کے بعد باقی رہتا ہے نیز جس کا باقی نہیں رہتا ہے، دونوں برابر ہیں اور مرد، جوان عورت اور بوڑھی عورت برابر ہیں[2]۔

حنفیہ کا اصح قول یہ ہے کہ احرام کے لئے کپڑے میں خوشبو لگانا جائز نہیں ہے اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ عطر لگا ہوا احرام کا کپڑا پہنے، اس لئے کہ اس طرح وہ کپڑے کو استعمال کر کے اپنے احرام میں عطر کا استعمال کرنے والا ہو جائے گا اور یہ محرم پر ممنوع ہے، اور فرق یہ ہے کہ عطر کپڑے میں الگ ہوتا ہے، جہاں تک بدن کا تعلق ہے تو وہ اس کے تابع ہوتا ہے اور خوشبو لگانے کی مسنونیت بدن میں عطر لگانے سے حاصل ہو جاتی ہے، لہذا اس نے کپڑے میں اس کے جائز قرار دینے سے مستغنی کر دیا[3]۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اگر احرام سے پہلے خوشبو لگایا تو احرام کے وقت اس کا ازالہ ضروری ہے، خواہ بدن میں لگایا ہو یا کپڑے میں، چنانچہ احرام کے بعد اس عطر کے جسم میں سے کچھ اگر بدن یا کپڑے پر باقی رہ جائے جس کو اس نے احرام سے پہلے لگایا تھا

(۱) المجموع شرح المہذب ۷/۲۲۱، ۲۲۲ طبع المکتبۃ السلفیہ بالمدینۃ المنورہ۔

(۲) سابقہ مراجع ۷/۲۱۸، نہایۃ المحتاج ۳/۲۶۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۳) حاشیہ رد المحتار علی الدر المختار ۲/۱۸۱۔

تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اور اگر کپڑے میں اس کی خوشبو ہو تو کپڑا اتارنا واجب نہیں ہوگا، لیکن اس کا مستقل (جسم پر) رہنا مکروہ ہوگا اور فدیہ نہیں ہوگا۔

خوشبو کے رنگ کے بارے میں مالکیہ کے یہاں دو اقوال ہیں اور یہ سب تفصیل معمولی اثر میں ہے، رہا زیادہ اثر تو اس میں فدیہ ہوگا، اور مالکیہ نے حضرت یعلی بن امیہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتی النبي ﷺ رجل متضمخ بطیب وعلیه جبة فقال: یا رسول الله، کیف تری في رجل أحرم بعمرة في جبة، بعلما تضمخ بطیب؟ فقال النبي ﷺ: أما الطیب الذي بک فاغسله ثلاث مرات، وأما الجبة فانزعها، ثم اصنع في عمرتک ماتصنع في حجک"(۱) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک صاحب خوشبو سے لت پت ہوکر اس حال میں آئے کہ ان پر ایک جبہ تھا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جس نے خوشبو سے لت پت ہونے کے بعد ایک جبہ میں عمرہ کا احرام باندھا ہو؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: جہاں تک اس عطر کا تعلق ہے جو تمہارے اوپر ہے تو اس کو تین مرتبہ دھوڈالو، رہا جبہ تو اس کو اتار دو، پھر اپنے عمرہ میں وہی کرو جو اپنے حج میں کرتے ہو) چنانچہ ان حضرات نے اس حدیث سے بدن اور کپڑے میں محرم کے لئے عطر کی ممانعت پر استدلال کیا ہے(۲)۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر اپنے کپڑے پر خوشبو لگائی تو جب تک اسے اتار نہ لے اس کو برابر پہنے رہنے کا اس کو اختیار ہوگا، پھر جب اتار دے تو اس کو دوبارہ پہننے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر پہن لیا تو فدیہ دے گا، اس لئے کہ احرام ابتداءً خوشبو لگانے سے مانع ہوتا ہے اور معطر کپڑے کا پہننا اس کو مستقل پہنے رہنے کے علاوہ ہے، اسی طرح اگر خوشبو کو اپنے بدن کے ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کیا تو فدیہ دے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے احرام میں خوشبو لگائی ہے، اسی طرح اگر عمداً خوشبو لگائے یا خوشبو کو اس کی جگہ سے جدا کرکے پھر وہیں لگائے (تب بھی یہی ہوگا) اور اگر خوشبو پسینہ آلود ہوگئی یا دھوپ سے پگھل گئی، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ بہہ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا فعل نہیں ہے(۱)۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: کنا نخرج مع النبي ﷺ إلی مکة فنضمد جباهنا بالمسک المطیب عند الإحرام، فإذا عرقت إحدانا سال علی وجهها، فیراها النبي ﷺ فلاینهانا"(۲) (ہم نبی کریم ﷺ کے ساتھ مکہ کی طرف نکلتے تھے اور احرام کے وقت اپنی پیشانیوں پر معطر مشک لگالیتے تھے، پھر جب ہم میں سے کسی کو پسینہ آتا تھا تو وہ اس کے چہرہ پر بہتا تھا، نبی کریم ﷺ اس کو دیکھتے تھے اور ہم کو منع نہیں کرتے تھے)(۳)۔

۱۲ - احرام کے بعد محرم کے لئے اپنے کپڑے یا بدن پر خوشبو لگانا ممنوع ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "ولا تلبسوا من الثیاب ماسه ورس أو

(۱) حدیث: "أما الطیب الذي بک فاغسله ثلاث مرات....." کی روایت بخاری (۳/ ۳۹۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۷ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) بدایۃ المجتہد ۳/ ۳۴۱۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۲۷، ۳۷۵، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۰۳، ۳۰۴۔

(۲) یعنی ہم اس کو اپنی پیشانیوں پر رکھ لیتے تھے، حدیث احرام کے وقت مرد کی طرح عورت کے بھی عطر لگانے کے استحباب پر دلیل ہے۔

(۳) حدیث: "کنا نخرج مع النبي ﷺ إلی مکة فنضمد جباهنا بالمسک....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۱۴ طبع عبید دعاس) اور بیہقی (۵/ ۴۸ طبع دارالمعرفہ) نے کی ہے، اور ارناؤوط فرماتے ہیں: اس کی سند حسن درجہ کی ہے (جامع الاصول ۳/ ۳۶ طبع دارالبیان)۔

زعفران"(۱) (کپڑوں میں سے جس میں ورس یا زعفران لگا ہو اس کو نہ پہنو) اور اس لئے کہ وارد ہوا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اس محرم کے بارے میں جس کی اونٹنی نے اس کی گردن توڑ دی تھی، فرمایا: "لاتمسوه بطيب" (اس کو خوشبو نہ لگاؤ) اور بعض روایات میں ہے: "لا تحنطوه" (۲) (اس کو حنوط نہ لگاؤ) اور اس حدیث سے استدلال کی نوعیت یہ ہے کہ احرام کی وجہ سے جب میت کو عطر سے ممانعت ہے تو زندہ کو بدرجہ اولی ہوگی۔ اور جب عطر لگائے گا تو اس پر فدیہ واجب ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز استعمال کی جس کو احرام نے حرام قرار دیا ہے، اگرچہ یہ تداوی (معالجہ) کے لئے کیا ہو، اور اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "المحرم: الأشعث الأغبر" (۳) (محرم پراگندہ حال گرد آلود ہوتا ہے) اور خوشبو پراگندہ حالی کے منافی ہے۔

(۱) حدیث: "ولا تلبسوا من الثياب مامسه ورس....." کی روایت بخاری (۳/ ۴۰۱ طبع السلفیہ)، مسلم (۲/ ۸۳۴ طبع عیسی الحلبی) اور احمد (۲/ ۶۳ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے اور الفاظ مسند احمد ہی کے ہیں۔

(۲) اس شخص کے بارے میں جس کی اونٹنی نے اس کی گردن توڑ دی تھی آپ ﷺ کے ارشاد: "لا تمسوه بطيب" اور ایک روایت کے مطابق "لاتحنطوه" کی روایت بخاری (۴/ ۶۳، ۶۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۶۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "المحرم الأشعث الأغبر....." کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۳/ ۳۲۰) طبع ریاض میں "إن المحرم الأشعث الأغبر" کے الفاظ کے ساتھ کیا ہے اور مجھے ان الفاظ میں یہ روایت کسی کے یہاں نہیں ملی، لیکن ترمذی (۵/ ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے اسی کی ہم معنی حدیث روایت کی ہے فرماتے ہیں: "قام رجل إلى النبي ﷺ فقال من الحاج يا رسول الله؟ : الشعث التفل" (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس کھڑا ہوا اور پوچھنے لگا حاجی کون ہے؟ (فرمایا) پراگندہ حال بدبو والا) ہیثمی کہتے ہیں: اس کی روایت احمد اور بزار نے کی ہے پھر فرمایا: احمد کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں (مجمع الزوائد ۳/ ۲۱۸ طبع دار الکتاب العربی)۔

اور مالکیہ (۱)، شافعیہ (۲)، اور حنابلہ (۳)، کے نزدیک یہ قید لگائے بغیر کہ کسی پورے عضو یا کپڑے کی کسی متعین مقدار پر خوشبو لگائی ہو، کسی بھی ایسی خوشبو کے لگانے سے جو ممنوع ہو فدیہ واجب ہوگا۔ اور فدیہ حلق (سر منڈانے) پر قیاس کر کے واجب ہے، اس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالی کے ارشاد میں اس کی صراحت کی گئی ہے: "وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا أَوْ بِهٖٓ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" (۴) (اور جب تک قربانی اپنے مقام پر پہنچ نہ جائے اپنے سر نہ منڈاؤ، لیکن اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے دے)۔

اور اس لئے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ان کے سر کی جوئیں دیکھیں تو ان سے فرمایا: "أيؤذيك هوام رأسك؟" (کیا سر کی جوئیں تمہیں تکلیف پہنچا رہی ہیں؟) فرماتے ہیں: میں نے کہا: جی ہاں؟ فرمایا: "فاحلق، وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك نسيكة" (۵) (تم سر منڈالو اور تین دن روزہ رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، یا جانور قربان کرو)۔

اور حنفیہ نے اِس خوشبو لگانے اور اُس خوشبو لگانے میں تفریق کی ہے، فرماتے ہیں: اگر محرم ایک کامل عضو پر خوشبو لگائے تو ایک

(۱) حاشیۃ الدسوقی والشرح الکبیر ۲/ ۶۱، ۶۳، شرح الزرقانی ۲/ ۲۹۸، ۲۹۹۔

(۲) المجموع ۷/ ۲۶۹، ۲۷۳ طبع المکتبۃ السلفیہ بالمدینۃ المنورہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۵، ۳۳۳ طبع مصطفی الحلبی بمصر۔

(۳) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۵) حدیث: "أيؤذيك هوام رأسك؟....." کی روایت بخاری (۷/ ۴۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بکری واجب ہوگی جیسے سر، ہاتھ، پنڈلی، یا جو جمع کرنے پر ایک کامل عضو تک پہنچ جائے اور مجلس اگر متحد ہو تو پورا بدن ایک عضو کی طرح ہوگا، اور مجلس اگر متفرق ہو تو ہر خوشبو کے لئے الگ کفارہ ہوگا، بشرطیکہ ایک پورے عضو یا اس سے زیادہ پر خوشبو لگائی گئی ہو، خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہیں، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں: اس پر ایک کفارہ ہوگا، اور اگر فدیہ دے دیا اور خوشبو کا ازالہ نہیں کیا تو اس پر دوسرا فدیہ لازم ہوگا، اس لئے کہ اس کی ابتداء کرنا ممنوع ہے، لہذا اس کی بقاء کے لئے بھی ابتداء ہی کا حکم ہوگا۔

اور بکری واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جنایت ارتفاق (فائدہ اٹھانے) کے مکمل ہونے سے ہی مکمل ہوتی ہے اور پورے عضو پر خوشبو لگانے سے ارتفاق (فائدہ اٹھانا) مکمل ہوجاتا ہے، لہذا مکمل فدیہ لازم ہوگا۔

اور اگر ایک عضو سے کم پر خوشبو لگائی ہو تو اس پر جنایت میں کمی کی وجہ سے نصف صاع گیہوں کا صدقہ ہوگا، الا یہ کہ خوشبو زیادہ ہو تو اس پر دم ہوگا، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور امام محمد فرماتے ہیں: جس میں دم واجب ہوتا ہے اس کی قیمت لگائی جائے گی اور اسی مقدار کو صدقہ کردیا جائے گا حتی کہ اگر چوتھائی عضو میں خوشبو لگائی ہو تو چوتھائی بکری کی مالیت کا صدقہ اس پر واجب ہوگا، اسی طرح (سمجھ لیجئے) اس لئے کہ ایک عضو پر خوشبو لگانا کامل ارتفاق ہے تو جنایت مکمل ہوگی، اور یہ (خوشبو لگانا) پورے کفارے کو واجب کردے گا اور پورے عضو سے کم پر خوشبو لگانا ناقص ارتفاق ہے، لہذا ناقص کفارہ لازم کرے گا، اس لئے کہ حکم سبب کے بقدر ہی ثابت ہوتا ہے، الا یہ کہ خوشبو زیادہ ہو تو اس پر دم ہوگا، اور جزاء کے وجوب کے لئے حنفیہ کے نزدیک خوشبو کا لگائے رکھنا شرط نہیں ہے، بلکہ صرف خوشبو لگا لینے سے جزاء واجب ہوگی (۱)۔

جہاں تک کپڑے میں خوشبو لگانے کا تعلق ہے تو حنفیہ کے نزدیک دو شرطوں سے اس میں فدیہ واجب ہوگا:

پہلی شرط یہ ہے کہ عطر زیادہ ہو، اور زیادہ وہ ہے جو بالشت در بالشت سے زیادہ کی مساحت کو ڈھانپ سکے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ دن یا رات بھر لگائے رہے۔

چنانچہ اگر ان دونوں شرطوں میں سے ایک کی کمی ہوجائے تو صدقہ واجب ہوگا اور اگر دونوں شرطیں نہ پائی جائیں تو ایک مٹھی گیہوں کا صدقہ کرنا واجب ہے (۲)۔

اور احرام کے بعد کپڑے میں خوشبو لگانے اور اس کے پہننے کی ممانعت میں اصل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "**لاتلبسوا شيئا من الثياب مسّه الزعفران ولا الورس**" (۳) (ایسا کپڑا نہ پہنو جس میں زعفران اور ورس لگا ہو)۔

اور محرم کو خواہ مرد ہو یا غیر مرد اپنی لنگی، چادر، تمام کپڑوں، بستر اور جوتے میں خوشبو لگانے کی ممانعت ہے، یہاں تک کہ اس کے جوتے میں اگر خوشبو لگ جائے تو اس کے اوپر اس کو جلدی سے اتار دینا واجب ہوگا، اور وہ اپنے اوپر کوئی ایسا کپڑا نہیں رکھے گا جس میں ورس، زعفران یا اس کی طرح کا کوئی خوشبودار رنگ لگا ہوا ہو (۴)۔

اور خوشبو کا استعمال یہ ہے کہ اس کو اس خوشبو کے معتاد و معروف طریقہ کے مطابق اپنے بدن یا کپڑے میں اس طرح لگا لے جس سے

---

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۰۰، ۲۰۲، الہدایہ بہامش فتح القدیر ۲/ ۲۳۸، ۲۳۹ طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت۔

(۲) بدائع الصنائع ۲/ ۱۸۹، ۱۹۰ طبع اول۔

(۳) حدیث: "**لا تلبسوا شيئا من الثياب مسّه الزعفران ولا الورس**" کی روایت (فقرہ نمبر/ ۱۲) میں گزر چکی ہے۔

(۴) الاختیار ۱/ ۱۴۵ طبع دار المعرفہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۱۰ طبع مصطفی الحلبی بمصر۔

عام طور سے اس کی خوشبو کا قصد کیا جاتا ہے چاہے دوسرے سے مل کر ہی کیوں نہ کیا جاتا ہو، جیسے مشک، صندل، کافور، ورس، زعفران، ریحان (ایک خوشبو دار پودا) گلاب، چمبیلی، نرگس، آس (ایک خوشبو دار پودا) سوسن (ایک خوشبودار بوٹی کا نام)، منثور (ایک تیز خوشبو والا پودا)، نمام (ایک خوشبودار پودا) اس کے علاوہ وہ دوسری چیزیں جن سے خوشبو لی جاتی ہے اور خوشبو بنائی جاتی ہے یا یہ مقصد اس میں غالب ہوتا ہے (۱)۔

۱۳ - محرم کے لئے خوشبو سونگھنا مکروہ ہوگا، یہ حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک ہے، مالکیہ کہتے ہیں: لگائے بغیر نر یا مادہ خوشبو سونگھنا مکروہ ہوگا (۲)، حنابلہ کا کہنا ہے: جان بوجھ کر خوشبو جیسے مشک اور کافور وغیرہ، ایسی چیزوں کا سونگھنا حرام ہوگا جن کو گلاب اور چمبیلی کی طرح سونگھ کر خوشبو حاصل کی جاتی ہو، اور محرم اگر ایسا کرے گا تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، اس لئے کہ جو چیز اس سے نکالی جاتی ہے اس (کے سونگھنے) پر فدیہ واجب ہوتا ہے، لہذا اس کی اصل میں بھی اسی طرح ہوگا، اور امام احمد سے گلاب کے بارے میں ایک دوسری روایت بھی ہے کہ اس کے سونگھنے سے اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک پھول ہے، اسی انداز پر اس کو سونگھا ہے، لہذا وہ تمام درختوں کے پھول جیسا ہے، اور اولی اس کا حرام ہونا ہے، اس لئے کہ اسے خوشبو کے لئے اگایا جاتا ہے اور اس سے (خوشبو) نکالی جاتی ہے، (لہذا) وہ زعفران اور عنبر جیسا ہے (۳)۔

(۱) المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، طبع المکتبۃ الاسلامیہ بالمدینۃ المنورہ، الخرشی علی مختصر خلیل ۲/ ۳۵۲۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۸۷ طبع دوم مصطفی الحلبی بمصر، المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۷۲، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۹، شرح الزرقانی ۲/ ۲۹۶ طبع دار الفکر۔

(۳) مطالب اولی النہی ۲/ ۳۳۱ طبع المکتب الاسلامی بدمشق، المغنی لابن قدامہ

محرم کے لئے کون سی خوشبو مباح اور کون سی غیر مباح ہے:

۱۴ - ابن قدامہ کہتے ہیں: خوشبو دار پودے تین قسم کے ہیں:

ایک وہ جو نہ تو خوشبو کے لئے اگائے جاتے ہیں، نہ ان سے خوشبو بنائی جاتی ہے جیسے جنگلی گھاسیں یعنی شیح (ایک گھاس)، قیصوم (ایک گھاس)، خزامی (ایک گھاس) اور تمام پھل جیسے نارنگی، سیب، بہی وغیرہ۔ اور جسے لوگ خوشبو کے علاوہ دوسرے مقصد کے لئے اگاتے ہیں جیسے مہندی اور کسم، ان دونوں (قسم کے پودوں) کا سونگھنا مباح ہے اور بغیر کسی اختلاف کے اس میں فدیہ نہیں ہے، البتہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ محرم کے لئے شیح اور قیصوم (۱) وغیرہ کسی بھی زمین کے پودے کے سونگھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے، "روي أن أزواج رسول الله ﷺ كن يحرمن في المعصفرات" (روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات عصفر سے رنگے ہوئے کپڑوں سے احرام باندھتی تھیں)۔

دوسرا وہ جس کو لوگ خوشبو کے لئے اگاتے ہیں اور اس سے عطر نہیں نکالتے جیسے فارسی ریحان، نرگس اور برم (۲) اور اس کے بارے میں دو نقطہ نظر ہیں: ایک یہ کہ وہ فدیہ کے بغیر ہی مباح ہے، اس کے قائل حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن، مجاہد اور اسحاق ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس کا سونگھنا حرام ہے اور اگر سونگھا تو اس پر فدیہ ہوگا۔ یہ حضرت جابر، حضرت ابن عمرؓ، امام شافعی اور ابو ثور کا قول ہے، اس لئے کہ اسے خوشبو کے لئے اختیار کیا جاتا ہے، لہذا وہ گلاب جیسا ہے (۳)۔

تیسرا وہ جو خوشبو کے لئے اگایا جاتا ہے اور اس سے خوشبو بنائی

= ۳/ ۳۱۶، ۳۲۳ طبع مکتبۃ ریاض الحدیثہ۔

(۱) قیصوم: شیح کی طرح ایک خوشبو دار پودا۔

(۲) برم: ایک عمدہ خوشبو والا پودا۔

(۳) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۵۔

جاتی ہے جیسے گلاب، بنفشہ، اور خیری (۱)، اس کو جب محرم استعمال کرے گا اور سونگھے گا تو اس میں فدیہ ہوگا، اس لئے کہ اس سے نکالی جانے والی چیز میں فدیہ واجب ہوتا ہے، لہذا اس کی اصل میں بھی اسی طرح ہوگا (۲) اور محرم اگر ایسی خوشبو کو چھوئے جو بدن سے چپک جاتی ہے جیسے عطر مجموعہ اور عرق گلاب اور پسی ہوئی مشک جو اس کی انگلیوں میں چپک جائے تو اس پر فدیہ ہوگا، اس لئے کہ وہ عطر کا استعمال کرنے والا ہے، اور اگر ایسی چیز چھوئے جو ہاتھ میں چپکتی نہیں ہے جیسے بغیر پسی مشک، کافور کا ٹکڑا اور عنبر تو فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ خوشبو کا استعمال کرنے والا نہیں ہے، اور اگر اسے سونگھے تو اس پر فدیہ ہوگا، اس لئے کہ اسی طرح وہ استعمال کی جاتی ہے، اور اگر صندل یعنی صندل کی لکڑی سونگھے تو اس پر فدیہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس سے خوشبو نہیں حاصل کی جاتی (۳)۔

بھول یا ناواقفیت سے محرم کا خوشبو لگانا:

۱۵ - اگر محرم بھولے سے خوشبو لگائے تو شافعیہ اور حنابلہ (۴) کے یہاں ان کے مشہور قول میں اس پر فدیہ نہیں ہوگا، یہی عطاء، ثوری، اسحاق اور ابن المنذر کا مذہب ہے، نبی کریم ﷺ کے اس قول کے عموم کی وجہ سے کہ: "إن الله وضع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه" (۵) (اللہ نے میری امت سے غلطی، بھول

(۱) خیری: خوشبودار پھولوں والا ایک پودا۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۳۱۶۔

(۳) سابقہ مراجع۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۲۵، المجموع شرح المہذب ۷/ ۲۸۰، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۰۱، ۵۰۲، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۶۳۔

(۵) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے اور سیوطی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (فیض القدیر ۶/ ۳۶۲ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

اور اس چیز کو معاف کردیا ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہو)۔

اور اگر اس کو زمانہ امکان سے مؤخر کردے تو حنابلہ کے نزدیک اس پر فدیہ ہوگا، اور بھولنے والے پر فدیہ کے عدم وجوب کے قائلین حضرت یعلی ابن امیہ کی اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا جبکہ آپ ﷺ جعرانہ میں تھے، اس آدمی پر ایک جبہ تھا اور اس پر خلوق (ایک خوشبو) یا فرمایا: صفرہ (گل خیری) کا اثر تھا، اور کہنے لگا: اے اللہ کے رسول! میرے عمرہ کے بارے میں آپ کیا کرنے کا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: "اخلع عنك الجبة، واغسل أثر الخلوق عنك، أو قال: الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك" (۱) (اپنا جبہ اتارڈالو اور اپنے سے خلوق کے اثر کو دھوڈالو (یا "صفرہ" فرمایا) اور اپنے عمرہ میں اسی طرح کرو جیسے اپنے حج میں کرتے ہو) اس سے معلوم ہوا کہ اس کی ناواقفیت کی وجہ سے آپ ﷺ نے اس کو معذور قرار دیا اور ناسی (بھولنے والا) اسی کے معنی میں ہوتا ہے، اور اسے بغیر کسی حائل کے اپنے ہاتھ سے عطر دھونے کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا اس کے دھونے کا حکم عام ہے۔

حنفیہ، مالکیہ کا مسلک اور امام احمدؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ اگر کامل عضو پر یا متفرق طور پر اتنی جگہوں پر جو جمع کرنے سے عضو کامل تک پہنچ جاتی ہو خوشبو لگائی تو بالغ محرم پر دم واجب ہوگا، خواہ بھول سے ہی کیوں نہ لگایا ہو (۲)۔

(۱) حدیث: "اخلع عنك الجبة واغسل......" کی روایت بخاری (۳/ ۶۱۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۳۶ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

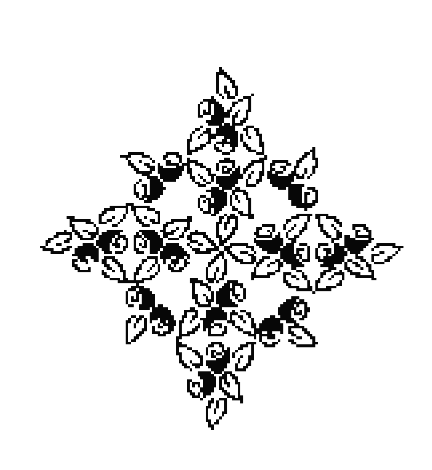
(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۲۰۰، ۲۰۱، العدوی علی الخرشی ۲/ ۳۵۳، المغنی ۳/ ۵۰۲۔

مبتوتہ (مغلظہ طلاق دی گئی عورت) کا خوشبو استعمال کرنا:

١٦ - تین طلاق دی ہوئی عورت پر احداد (سوگ) واجب ہونے کے سبب خوشبو لگانا حرام ہوگا، اس لئے کہ وہ نکاح صحیح سے جدا ہونے والی معتدہ ہے اور "متوفی عنها زوجها" کی طرح ہے، یہ حنفیہ کے نزدیک ہے (١) اور شافعیہ (٢) وحنابلہ (٣) کا بھی ایک قول یہی ہے، رہے مالکیہ (٤) تو وہ فرماتے ہیں: خوشبو صرف "**متوفی عنها زوجها**" نیز جو اس کے حکم میں ہو اس پر حرام ہوگی یعنی اس مفقود کی بیوی جس کے مفقود ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "**وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا یَّتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا**" (٥) (اور تم میں سے جو لوگ وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینہ اور دس دن تک روکے رکھیں)۔

شافعیہ اور حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ خوشبو لگانا حرام نہیں ہے، کیونکہ مطلقۂ ثلاثہ پر سوگ واجب نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "**لایحل لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاث، إلا علی زوج أربعة أشهر وعشرا**" (٦) (اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لئے تین دن سے زیادہ کسی مردہ پر سوگ کرنا جائز نہیں ہے، سوائے چار مہینے دس دن شوہر پر سوگ کرنے کے) اور یہ عدت وفات ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سوگ صرف اسی میں واجب ہوتا ہے اور مطلقہ بائنہ غیر وفات کی معتدہ ہے، لہذا مطلقہ رجعیہ ہی کی طرح اس پر بھی سوگ واجب نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ مطلقہ بائنہ کو شوہر نے اپنے اختیار سے چھوڑا اور نکاح توڑا ہے، لہذا اس کے اوپر عورت کو غم کا مکلف بنانا کوئی معنی نہیں رکھتا، لہذا اس کے لئے عطر لگانا جائز ہوگا۔

اور حنفیہ نے ایک طلاق بائن دی ہوئی کا اضافہ کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس پر خوشبو ترک کرنا لازم ہے، اس لئے کہ اس پر سوگ لازم ہے اگر چہ طلاق دینے والا اسے اس کے ترک کرنے کا حکم دے، اس لئے کہ یہ شرع کا حق ہے (١)۔



(١) رد المحتار علی الدر المختار ٢/٦١٧۔

(٢) نہایۃ المحتاج ٧/١٤١، ١٤٣۔

(٣) المغنی لابن قدامہ ٧/٥١٨، ٥١٩۔

(٤) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ٢/٤٧٨، ٤٧٩۔

(٥) سورۂ بقرہ/٢٣٤۔

(٦) حدیث: "لا یحل لامرأة تؤمن باللہ....." کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/١٤٦ طبع السلفیہ) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے۔

(١) رد المحتار علی الدر المختار ٢/٦١٧۔

تطیّر

تعریف:

۱- لغت میں تطیّر کے معنی ہیں: بدشگونی لینا، کہا جاتا ہے: "تطیّر بالشيء، و من الشيء" چیز سے بدشگونی لی، اور اس کا اسم طیرۃ (بدشگونی) ہے، فتح الباری میں آیا ہے: "تطیر" اور "تشاؤم" ایک چیز ہیں[۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے مختلف نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- فأل:

۲- فأل طیرۃ کی ضد ہے، کہا جاتا ہے: "تفاءل الرجل"[۲] جب آدمی کوئی اچھی بات سن کر نیک فال لے۔

اور اس کے اور طیرۃ کے درمیان فرق یہ ہے کہ فال پسندیدہ چیز میں اور تطیر عام طور سے ناپسندیدہ چیز میں استعمال کیا جاتا ہے۔

ب- کہانت:

۳- کہانت: علم غیب کا دعوی کرنا اور سبب کی طرف اسناد کرکے مستقبل میں پیش آنے والی چیزوں کی خبر دینا ہے[۳]۔

---

(۱) مختار الصحاح مادہ: "طیر"، فتح الباری ۱۰/ ۲۱۳۔

(۲) متن اللغۃ مادہ: "فأل"۔

(۳) فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴، ۲۱۶۔

بدشگونی کی اصلیت:

۴- بدشگونی کی اصلیت یہ ہے کہ عربوں میں سے کوئی شخص زمانہ جاہلیت میں جب کسی کام کے لئے نکلتا تو کسی پرندے کے گھونسلہ کے پاس جاکر پرندے کو اڑا دیتا، اگر پرندہ دائیں طرف اڑتا تو اس سے نیک فال لیتا اور کام میں چلا جاتا، اس پرندے کو اہل عرب "سانح" کہتے تھے، اور اگر بائیں جانب اڑتا تو اس سے بدشگونی لیتا اور اپنے عزم سے رجوع کرلیتا، اس کو اہل عرب "بارح" کہتے تھے، تو اسلام نے اس کو باطل قرار دیا اور اس کی ممانعت کی اور معاملہ کو اللہ کے مقرر طریقوں، تقدیر محیط اور مشیت مطلقہ کی طرف راجع کردیا[۱]، صحیح اثر میں آیا ہے: "من ردته الطیرة من حاجة فقد أشرک"[۲] (بدشگونی جس کو کسی کام سے روک دے اس نے شرک کیا)، اور اسی طرح کی بہت سی احادیث ہیں۔

تطیّر (بدفالی لینے) کا شرعی حکم:

۵- اگر مکلف یہ عقیدہ رکھے کہ اس نے پرندہ کی جس حالت کا مشاہدہ کیا ہے وہ اس کے گمان کا موجب اور اس میں مؤثر ہے تو اس نے کفر کا ارتکاب کیا، اس لئے کہ اس کے اندر تدبیر امور میں شریک ٹھہرانا پایا جارہا ہے، اور اگر یہ اعتقاد رکھے کہ متصرف اور مدبر صرف اللہ سبحانہ وتعالی ہی ہے لیکن اپنے دل میں وہ شر کا خوف محسوس کرتا ہے، اس لئے کہ اس کے پچھلے تجربات بتاتے ہیں کہ پرندوں کی آوازوں میں سے کوئی آواز یا اس کی کیفیتوں میں سے کوئی کیفیت پیش آنے سے اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے، تو اگر اپنے دل میں اس خیال کو جمالے تو گنہگار

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "من ردته الطیرة من حاجة فقد......" کی روایت احمد (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۱۲/ ۱۰ طبع المعارف) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔

ہوگا، اور اگر برائی سے اللہ کی پناہ چاہے، خیر کا سوال کرے اور اللہ پر بھروسہ کرتے ہوئے چل دے تو اس نے اپنے دل میں اس کے متعلق جو محسوس کیا تھا وہ اس کے لئے مضر نہیں ہوگا، ورنہ پھر اس کا مواخذہ ہوگا(۱)، اس لئے کہ حضرت معاویہ بن حکم کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: میں نے عرض کیا: "یا رسول اللہ: منا رجال یتطیرون، قال: ذلک شيء یجدونه في صدورهم فلا یصدنهم" (۲) (یا رسول اللہ! ہم میں سے کچھ لوگ بدشگونی لیتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا: ان کے دلوں میں جب اس طرح کی بات آئے تو وہ ان کو مقصد سے باز نہ رکھے) اس کے ساتھ ہی بدشگونی کی حرمت اور خیر وشر پیدا ہونے میں اس کی تاثیر کی نفی پر اہل توحید متفق ہیں، اس لئے کہ اس میں تدبیر امور میں اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا ہے اور اس کی ممانعت کے سلسلہ میں نصوص بہت سی ہیں، انہی میں سے یہ حدیث ہے: "لا عدوی، ولا طیرة، ولا هامة، ولا صفر" (۳) (چھوت چھات، بدشگونی، مردے کی کھوپڑی سے نکلنے والے پرندے اور صفر کی کوئی حقیقت نہیں ہے)۔

رہی نیک فال تو وہ جائز ہے (۴)، اور حدیث شریف میں آیا ہے: "کان النبي ﷺ یتفاءل ولا یتطیر، وکان یحب أن یسمع یا راشد یا رجیح" (۵) (نبی کریم ﷺ نیک فال لیتے تھے اور بدشگونی نہیں لیتے تھے، اور آپ "اے راشد" اور "اے رجیح" کو سننا پسند کرتے تھے)۔

اور آپ ﷺ سے مروی ہے: "لاعدوی ولا طیرة، ویعجبني الفأل الصالح: "الکلمة الحسنة" (۱) (چھوت چھات اور بدشگونی کوئی چیز نہیں ہے اور مجھے نیک فال یعنی اچھا کلمہ پسند ہے)۔

اور نیک فال ہر سبب ضعیف یا قوی کے وقت اللہ تعالی سے خیر کی امید اور آرزو کرنا ہے برخلاف بدشگونی کے کہ وہ اللہ سے بدگمانی کرنا ہے اور مؤمن کو اللہ کے ساتھ خوش گمانی کا حکم ہے (۲)، اس لئے کہ اللہ تعالی حدیث قدسی میں فرماتا ہے: "أنا عند ظن عبدي بي، إن ظن بي خیرا فله، وإن ظن شرا فله" (۳) (میں اپنے بارے میں اپنے بندے کے گمان کے مطابق ہوتا ہوں، اگر میرے متعلق وہ خیر کا گمان کرے تو اسے خیر حاصل ہوگا، اور اگر شر کا گمان کرے تو شر)۔

تفصیل "شؤم" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) فتح الباری ۱۰/۲۱۵۔

(۲) حضرت معاویہ بن حکم سلمی کی اس حدیث کی روایت مسلم (۱/۳۸۱، ۳۸۲ طبع عیسی البابی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "لا عدوی ولا طیرة ولا هامة ولا صفر" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) اور امام مسلم (۴/ ۱۷۴۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۵۵۔

(۵) حدیث کے پہلے جزء "کان یتفاءل ولا یتطیر" کی روایت احمد (۱/ ۲۵۷، ۳۰۴ طبع المعارف) نے کی ہے اور احمد شاکر نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے، رہا دوسرا جزء تو اس کی روایت ترمذی نے قریب قریب الفاظ کے

= ساتھ کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن الترمذی ۴/ ۱۶۱ طبع مصطفی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "لا عدوی ولا طیرة، ویعجبني......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۱۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) أسنی المطالب ۱/ ۵۴۹، روضۃ الطالبین ۳/ ۲۳۲۔

(۳) حدیث: قال اللہ تعالی "أنا عند ظن عبدي......" کی روایت احمد (۲/ ۳۹۱ طبع المکتب الاسلامی) نے کی ہے نیز ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے (موارد الظمآن رص ۴۹۳ طبع دار الکتب العلمیہ)۔

تعارض

تعریف:

۱- لغت میں تعارض مقابلہ کو کہتے ہیں، اس کی اصل عرض یعنی منع کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "لاتعترض له" یعنی خود سامنے آکر اس کو اس کے مقصد تک پہنچنے سے نہ روکو، اور اسی سے اہل اصول اور فقہاء کے یہاں قیاس اور دوسرے دلائل پر وارد ہونے والے "اعتراضات" ہیں، ان کا یہ نام اس لئے پڑا کہ وہ دلیل سے استدلال کرنے سے روک دیتے ہیں، اور اسی سے دلائل کا تعارض بھی ہے، اس لئے کہ اس میں ہر ایک دلیل دوسرے کے خلاف ہوتی ہے اور اس کے اثر کو روکتی ہے، اور اسی سے اہل اصول کے یہاں "دلائل کا تعارض" ہے، اور اس کا محل اصولی ضمیمہ ہے۔

اور اصطلاحی طور پر تعارض دو دلیلوں کے درمیان اس طرح کا مطلق طور پر تمانع (ایک دوسرے سے روکنا) ہے کہ ان میں سے ایک کا تقاضا دوسری دلیل کے تقاضا کے علاوہ ہو [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تناقض:

۲- تناقض تدافع کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "تناقض الکلامان" یعنی دونوں کلاموں نے ایک دوسرے کو ہٹا دیا، گویا دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا نقض (توڑ) کر رہا ہے اور اس کو تحلیل کر رہا ہے، اور دو متناقض کبھی بھی نہ اکٹھا ہوتے ہیں، نہ مرتفع ہوتے ہیں [۱]۔

رہے دو متعارض تو کبھی کبھار ان کا ایک ساتھ ارتفاع (ختم ہوجانا) ممکن ہوتا ہے۔

ب- تنازع:

۳- تنازع اختلاف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "تنازع القوم" یعنی قوم میں اختلاف ہوگیا [۲] اور اسی سے اللہ تبارک وتعالی کا قول ہے: "ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم" [۳] (اور (آپس میں) جھگڑا مت کرو ورنہ کم ہمت ہوجاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔

لہذا تنازع عام ہے، اس لئے کہ وہ رائے اور غیر رائے دونوں کے اختلاف کے لئے عام ہوتا ہے۔

تعارض کا حکم:

۴- جب دو بینہ میں تعارض ہوجائے اور دونوں میں تطبیق ممکن ہو تو تطبیق دیں گے، اور جب تطبیق ممکن نہ ہو تو ترجیح کا راستہ اختیار کیا جائے گا [۴]۔

اور ترجیح: ایک دلیل کو اس سے معارض دوسری دلیل پر مقدم کرنا ہے، کیونکہ پہلی دلیل کے ساتھ اسے قوت پہنچانے والی کوئی چیز موجود ہے اور تعارض وترجیح اہل اصول اور فقہاء کے یہاں مذکور ہوئے ہیں۔

---

(۱) المصباح المنیر مادۂ "عرض"، حاشیۃ البنانی ۲/ ۳۵۷۔

---

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) المصباح المنیر مادۂ "نزع"۔
(۳) سورۂ انفال/ ۴۶۔
(۴) التعریفات للجرجانی۔

تعارض وترجیح سے متعلق اصول فقہ کی بحثیں اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائیں۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال زیادہ تر ''بینات'' کے بارے میں ہوتا ہے، اس کی تفصیل ذیل میں ہے:

بینات کے تعارض میں وجوہ ترجیح:

۵-فقہی مسالک میں سے ہر مسلک میں ترجیح کی کچھ وجوہ ہیں۔

حنفیہ نے دو آدمیوں کے دعوی کے باب میں اس صورت میں ایک بینہ کو دوسرے پر راجح قرار دینے کی کچھ وجوہ لکھی ہیں جب دونوں میں تعارض ہوجائے اور قوت میں دونوں مساوی ہوں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اگر سامان مدعی علیہ کے پاس ہوتو خارج (باہر والے) کا بینہ اس مطلق ملک کے دعوی میں (جس کا سبب ذکر نہ کیا گیا ہو) صاحب ید (قبضہ والے) کے بینہ پر مقدم ہوگا بشرطیکہ ان میں سے صرف ایک نے مؤقت کیا ہو یعنی تاریخ بیان کی ہو، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں، جو مؤقت کرے وہ سامان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر دونوں تاریخ بیان کریں اور مملک (مالک بنانے والا) ایک ہی ہو تو اپنے بینہ کی مضبوطی کی وجہ سے تاریخ کے اعتبار سے اسبق سامان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر مملک (مالک بنانے والا) الگ الگ ہوں تو دونوں برابر ہوں گے۔

اور سامان اگر تیسرے شخص کے ہاتھ میں ہو اور خارج کے دو شخصوں نے بینہ پیش کیا اور دونوں بینہ مساوی ہیں تو دونوں کے حق میں اس کے نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا، یہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک ہے، اور تنازعہ اگر کسی عورت کے نکاح کا ہے تو عورت یا زندہ ہوگی یا مردہ، عورت اگر زندہ ہوتو دونوں بینہ کے درمیان تطبیق کا امکان نہ ہونے کی وجہ سے دونوں ساقط ہوجائیں گے، اور اگر مردہ ہوتو دونوں اس سے ایک شوہر کی میراث کے وارث ہوں گے، اور اگر اس عورت سے بچہ پیدا ہوا ہوتو بچہ کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا، اور سامان اگر بیک وقت دونوں کے قبضہ میں ہو اور حجت اور تاریخ میں دونوں مساوی ہوں تو سامان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، اور اگر تاریخ میں دونوں مختلف ہوں تو سامان اس شخص کا ہوگا جس کی تاریخ پہلے کی ہوگی۔

اور حنفیہ کے یہاں گواہوں کی کثرت یا عدالت کی زیادتی معتبر نہیں ہوگی (۱)، حنفیہ کے یہاں کچھ دوسری تفصیلات بھی ہیں، جن کو ان کی کتابوں میں دیکھا جائے

اور مالکیہ کے یہاں ترجیح کئی وجوہ سے ہوتی ہے:

۶- **اول:** مشہور قول کے مطابق عدالت کی زیادتی سے۔ اور امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ اس کے ذریعہ ترجیح نہیں ہوگی اور یہ حنفیہ کے قول کے موافق ہے، اور عدالت کی زیادتی سے ترجیح کے قائل ہونے پر اس شخص سے حلف لینا ضروری ہوگا جس کی عدالت زیادہ ہو، اور ''الموازیہ'' میں ہے کہ حلف نہیں لیا جائے گا، اور مشہور قول کے مطابق تعداد کی کثرت سے ترجیح نہیں دی جائے گی جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے، مطرف اور ابن الماجشون سے روایت ہے کہ عدالت میں دونوں بینہ کی برابری کے وقت کثرت تعداد سے ترجیح دی جائے گی الا یہ کہ وہ اتنی کثرت سے ہو جس سے مقصود یعنی استظہار کی کفایت ہوجائے، اور دوسرے لوگ بہت زیادہ ہوں تو اس وقت کثرت کی رعایت نہیں کی جائے گی، اور ترجیح تو عدالت کی خصوصیت سے ہوتی ہے، نہ کہ تعداد کی خصوصیت سے۔

ابن عبدالسلام کہتے ہیں: جو تعداد کی زیادتی سے ترجیح دیتے ہیں وہ ہر حال میں اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ انہوں نے عدالت کی

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۳۷، دار الطباعۃ العامر بولاق۔

قید کے ساتھ اس کا اعتبار کیا ہے۔

۷ - دوم: حجت کی مضبوطی سے بھی ترجیح ہوگی، لہذا دو مرد گواہ ایک مرد گواہ اور یمین پر نیز ایک مرد گواہ اور دو عورتوں پر مقدم ہوں گے، یہ اس صورت میں ہے جب عدالت میں سب برابر ہوں، یہ اشہب کا قول ہے، اور ابن القاسم کہتے ہیں: انہیں مقدم نہیں کیا جائے گا، پھر انہوں نے اشہب کے قول کی طرف رجوع کرلیا، ابن القاسم کہتے ہیں: اگر (تنہا والا) گواہ (مقابل کے) دونوں گواہوں سے زیادہ عدالت والا ہو تو تنہا اس گواہ کی گواہی اور مدعی علیہ کی قسم کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا، اور اسے دو گواہوں پر مقدم کیا جائے گا، اور ابن الماجشون اور مطرف کہتے ہیں: اسے مقدم نہیں کیا جائے گا اگر چہ وہ اپنے زمانہ کے لوگوں میں سب سے زیادہ عادل ہو، اور زیادہ قرین قیاس یہی ہے، اس لئے کہ بعض اہل مذہب ایک گواہ اور قسم کے ذریعہ فیصلہ کو درست نہیں سمجھتے۔

۸ - سوم: کسی ایک بینہ کا سابقہ تاریخ یا سبب ملک کی زیادتی پر مشتمل ہونا، سابق کی تاریخ کے ذریعہ ترجیح دینے میں یہ قول حنفیہ کے قول کے موافق ہے۔

اور قرافی نے بیان کیا ہے کہ جو حضرات زیادہ عدالت رکھنے والے بینہ کے اعتبار کی رائے رکھتے ہیں، ان کے نزدیک اس کے ذریعہ خاص طور سے صرف اموال میں فیصلہ کیا جائے گا۔

یہ حضرات فرماتے ہیں: ملکیت کے بینہ کو قبضہ کے بینہ پر فوقیت دی جائے گی اگر چہ قبضہ (کے بینہ) کی تاریخ مقدم ہو، اس لئے کہ ملکیت قبضہ سے زیادہ قوی ہے اور ناقلہ (ملکیت منتقل کرنے پر دلالت کرنے والے) بینہ کو استصحاب کے بینہ پر فوقیت دی جائے گی، اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی بینہ اس کی گواہی دیتا ہو کہ یہ گھر زید کا ہے جسے اس نے کچھ مدت ہوئی بنایا ہے، اور ہمیں اس کے اس کی ملکیت سے نکلنے کا اس وقت تک علم نہیں ہے، اور دوسرا بینہ شہادت دے کہ اس شخص نے اس کے بعد گھر کو زید سے خرید لیا تھا تو "ناقلہ بینہ" علم رکھتا ہے اور استصحاب والا علم نہیں رکھتا، لہذا دونوں گواہوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

اور جب دونوں بینہ کے درمیان ترجیح ممکن نہ ہو تو دونوں ساقط ہوجائیں گے اور جس چیز کے بارے میں تنازعہ تھا وہ قسم کے ساتھ اس کے قابض کے ہاتھ میں باقی رہے گی اور دونوں کے علاوہ اگر کسی اور کے قبضہ میں ہو تو ایک قول یہ ہے کہ اسی کے ہاتھ میں باقی رہے گی، اور ایک قول یہ ہے کہ قابض کی ملکیت ساقط ہونے پر دونوں بینہ کے اتفاق کی وجہ سے دونوں بینہ قائم کرنے والوں کے درمیان اسے تقسیم کردیا جائے گا، اور جس کے ہاتھ میں سامان ہے ان دونوں میں سے کسی کے لئے اس کے اقرار کو مقرلہ کے قبضہ کے درجہ میں قرار دیا جائے گا[1]۔

۹ - شافعیہ کے یہاں یہ ہے کہ اگر دو اشخاص کسی سامان میں تنازعہ کریں اور یہ دونوں میں سے کسی کے ہاتھ میں ہو اور ہر ایک بینہ قائم کردے اور دونوں بینہ مساوی ہوں تو سامان جس کے قبضہ میں ہے اس کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اور اس کا بینہ مدعی کے بینہ کے بعد ہی سنا جائے گا۔

اور سامان اگر تیسرے کے ہاتھ میں ہو اور دونوں میں سے ہر ایک بینہ قائم کرے تو دونوں بینہ ساقط ہوجائیں گے اور قسم لینے کا راستہ اختیار کیا جائے گا، اور قبضہ والا ہر ایک کے لئے قسم کھائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں بینہ کو عمل میں لایا جائے گا اور سامان اس شخص سے لے لیا جائے گا جس کے ہاتھ میں وہ ہے، اور ایک قول کے مطابق دونوں (دعویداروں) کے درمیان نصف نصف تقسیم کردیا

(۱) تبصرۃ الحکام بہامش فتح العلی المالک ۱/۲۰۹۔

جائے گا، اور دوسرے قول کے مطابق ان کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور جس کا قرعہ نکلے گا وہی اس کو لے لے گا، اور ایک قول کے مطابق معاملہ میں توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ وضاحت ہوجائے یا دونوں صلح کرلیں، اور" الروضہ" میں تینوں اقوال میں سے کسی کو ترجیح دینے سے سکوت کیا گیا ہے، قلیوبی کہتے ہیں: جمہور شافعیہ کے کلام کا تقاضا تیسرے قول کی ترجیح کا ہے، اس لئے کہ وہی عدل سے زیادہ قریب ہے۔

اور اگر دونوں کے قبضہ میں ہو، اور دونوں بینہ قائم کریں تو سقوط کے قول کے مطابق پہلے کی طرح دونوں کے قبضہ میں باقی رہے گا اور ایک قول یہ ہے کہ تقسیم کے قول کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا، اور توقف (کا قول) نہیں آئے گا اور قرعہ کے سلسلہ میں دو اقوال ہیں۔

اور اگر بینہ کے ذریعہ اس کا قبضہ ختم کردیا جائے پھر وہ قبضہ کے ازالہ سے پہلے کی طرف نسبت کرتے ہوئے اپنی ملکیت کا بینہ قائم کرے اور اپنے گواہوں کی عدم موجودگی کا عذر بیان کرے تو یہ بینہ سنا جائے گا اور اسے فوقیت دی جائے گی، اس لئے کہ قبضہ تو دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ختم کیا گیا تھا اور اب دلیل ظاہر ہوگئی ہے، لہذا فیصلہ توڑ دیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں فیصلہ اپنی حالت پر رہے گا، اور اگر خارجی شخص کہے: وہ میری ملک ہے، اسے میں نے تم سے خریدا تھا، اور قابض شخص کہے: بلکہ وہ میری ملکیت ہے اور دونوں اپنے قول پر بینہ قائم کردیں تو خارجی شخص کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اس لئے کہ اس کے بینہ کو انتقال ملک کا اضافی علم ہے۔

اور مذہب یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے گواہوں کی تعداد کی زیادتی کو ترجیح نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ حجت طرفین میں مکمل ہے جیسا کہ حنفیہ نے کہا ہے۔

اور ایک روایت کے مطابق ایک قول یہ ہے کہ گواہوں کی تعداد کی زیادتی کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی، اس لئے کہ زائد کی طرف دل کا میلان زیادہ ہوتا ہے، اسی طرح اگر ایک فریق کے گواہ دو مرد ہوں اور دوسرے فریق کے گواہ ایک مرد دو عورتیں ہوں تو دو مردوں کو ترجیح نہیں ہوگی، اور ایک روایت کے مطابق ایک قول یہ ہے کہ انہیں ترجیح حاصل ہوگی، اس لئے کہ ان دونوں کے قول پر اعتماد زیادہ ہے، اور اگر دوسرے کے پاس ایک شاہد اور یمین ہو تو قول اظہر میں دو گواہوں کو ترجیح حاصل ہوگی، اس لئے کہ وہ بالاجماع حجت ہے، اور شاہد اور یمین میں اختلاف ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کامل حجت ہیں۔

اور اگر دونوں میں سے ایک کا بینہ ایک سال سے اس وقت تک ملکیت کی اور دوسرے کا بینہ ایک سال سے زیادہ جیسے دو سال سے اس وقت تک ملکیت کی شہادت دے اور سامان ان دونوں کے علاوہ (کسی تیسرے شخص) کے پاس ہو تو اظہر یہ ہے کہ اکثر کو ترجیح ہو (یعنی جو زیادہ مدت سے ملکیت بیان کررہا ہے)، اس لئے کہ دوسرا بینہ مدت کی زیادتی میں اس کے معارض نہیں ہے، اور شافعیہ کے یہاں دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے ترجیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مناط شہادت (شہادت کا مدار) فی الحال ملکیت کا ہونا ہے اور اس میں دونوں برابر ہیں، اور زیادتی مدت کا بینہ والا (اس کی ترجیح کے قول کے مطابق) اجرت کا مستحق ہوگا اور اس زیادتی کا بھی جو فیصلہ کے دن سے پیدا ہو، اور دوسرا قول یہ ہے کہ تینوں اقوال کے مطابق اسے ان کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا یا قرعہ اندازی کی جائے گی یا توقف کیا جائے گا، یہاں تک کہ وضاحت ہوجائے یا دونوں صلح کرلیں۔

تعارض ۱۰

اگر ایک بینہ مطلق ہو اور ایک تاریخ بیان کرے تو مذہب یہ ہے کہ دونوں برابر ہیں، اور یہی قول معتمد ہے، خواہ جس چیز پر دعوی ہے وہ دونوں کے قبضہ میں ہو یا دونوں کے علاوہ کسی اور کے قبضہ میں ہو یا کسی کے بھی قبضہ میں نہ ہو، اور ایک قول جیسا کہ ''اصل الروضہ'' میں ہے، یہ ہے کہ تاریخ بتانے والا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہ مطلق بینہ کے برخلاف اس وقت سے پہلے کی ملکیت کا تقاضا کررہا ہے، اور اگر دونوں میں سے ایک کا بینہ حق کی اور دوسرے کا بینہ بری قرار دینے کی شہادت دے تو براء کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی۔

اس کے ساتھ ہی اس مسئلہ میں برابری کا محل قلیوبی کے بیان کے مطابق اس وقت ہے جب کوئی مرجح نہ پایا جائے، اور اگر کوئی مرجح پایا جائے جیسے وہ سامان دونوں میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو یا اس کا بینہ شاہد اور یمین کے علاوہ ہو، یا اس کے بینہ نے ملکیت کا سبب بھی بیان کیا ہو بایں طور کہ وہ شہادت دے کہ وہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے یا اس کی ملکیت میں پھل لایا ہے، یا اس کی ملکیت میں حمل ہوا ہے، اس کا وارث وہ اپنے باپ سے ہوا ہے تو اس کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی (۱)۔

۱۰ - حنابلہ کے یہاں یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کے قبضہ کی کسی چیز کا دعوی کرے اور وہ انکار کردے اور دونوں میں سے ہر ایک کے پاس بینہ ہو تو دونوں کے متعارض ہونے کی صورت میں امام احمد سے روایت مختلف ہے، اور ان کی مشہور روایت مدعی کے بینہ کو فوقیت دینے کی ہے، اور مدعی علیہ کے بینہ کی طرف کسی حالت میں التفات نہیں کیا جائے گا، یہی اسحاق کا قول ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه'' (۱) (بینہ مدعی پر ہے اور یمین مدعا علیہ پر ہے) تو آپ ﷺ نے ہمیں مدعی کا بینہ اور مدعا علیہ کی یمین کی سماعت کا حکم دیا ہے، خواہ مدعا علیہ کا بینہ اس بات کی گواہی دے کہ سامان اس کا ہے یا بتائے کہ اس کی ملکیت میں ولادت ہوئی ہے، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت بھی ہے کہ اگر داخل یعنی صاحب قبضہ مدعا علیہ کا بینہ سبب ملک کی شہادت دے، اور مثلاً بتائے کہ متنازعہ چوپایہ اس کی ملک میں پیدا ہوا، یا اس نے اس کو خریدا یا اس کا بینہ مقدم تاریخ کا ہو تو اس کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی ورنہ مدعی کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اس لئے کہ داخل کا بینہ اس سبب کے بیان کرنے کا فائدہ دے رہا ہے جس کا فائدہ قبضہ نہیں دے رہا ہے، اور داخل کے بینہ کو فوقیت دینے پر حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا گیا ہے کہ: ''أن النبي ﷺ اختصم إليه رجلان في دابة أو بعير، فأقام كل واحد منهما البينة بأنها له نتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذي هي في يده'' (۲) (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک چوپایہ یا اونٹ کے بارے میں دو آدمی جھگڑا لے کر آئے اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر بینہ پیش کردیا کہ وہ اس کا ہے، اسے اسی نے جنوایا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے فیصلہ اس شخص کے حق میں کیا جس کے ہاتھ میں وہ تھا)۔

ابو الخطاب نے ایک تیسری روایت بھی بیان کی ہے کہ مدعا علیہ

---

(۱) منہاج الطالبین و القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۴۳، ۳۴۵۔

(۱) حدیث: "البينة على المدعي، و اليمين على المدعى عليه" کی روایت امام ترمذی (۳/ ۶۱۷ طبع مصطفی الحلبی) اور بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے اور بغوی نے شرح السنہ (۱۰/ ۱۰۱ المکتب الاسلامی) میں اس کی اسناد کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) حدیث: "فقضى بها رسول الله ﷺ ......" کی روایت بیہقی (۱۰/ ۲۵۶ طبع دار المعارف) نے کی ہے اور ابن الترکمانی نے الجوہر النقی (۱۰/ ۲۵۶ طبع دار المعارف) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کے بینہ کو ہر حال میں فوقیت دی جائے گی، یہی شریح، اہل شام، شعبی، حکم اور ابوعبید کا بھی قول ہے، فرمایا: یہی اہل مدینہ کا بھی قول ہے، اور یہی طاؤس سے بھی مروی ہے۔

قاضی نے اس کے امام احمد کی روایت ہونے سے انکار کیا ہے اور فرمایا: اس صورت میں داخل کا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا جب کہ وہ وہی فائدہ دے جو اس کا ید (قبضہ) دے رہا ہے، ایک ہی روایت ہے، اور جو لوگ اس قول کی طرف گئے ہیں ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ مدعا علیہ کا پہلو راجح ہے، اس لئے کہ اصل اس کے ساتھ ہے اور اس کی یمین مدعی کی یمین پر مقدم ہوگی، اور جب دونوں بینہ میں تعارض ہوتو جس پر اس کا قبضہ تھا اس پر قبضہ باقی رکھنا اور اس کو مقدم کرنا واجب ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب دونوں میں سے کسی کے پاس بینہ نہ ہوتا، حضرت جابر کی حدیث اس پر دلالت کر رہی ہے، اس لئے کہ اس کا بینہ صرف اس کے قبضہ کی وجہ سے مقدم کیا گیا ہے۔

۱۱ - مدعی کے بینہ کو فوقیت دینے کے لئے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا گیا ہے: "البينة على المدعي و اليمين على المدعى عليه"(۱) (بینہ مدعی پر اور یمین مدعا علیہ پر ہوگی) تو آپ نے جنس بینہ کو مدعی کی جہت میں مقرر فرمایا ہے، لہذا مدعا علیہ کی جہت میں کوئی بینہ باقی نہیں رہے گا۔

اور اس لئے بھی کہ مدعی کا بینہ زیادہ فائدہ والا ہے، لہذا اجرح کے بینہ کو تعدیل کے بینہ پر فوقیت دینے کی طرح ہی اس کو مقدم رکھنا واجب ہے۔

اس کا فائدہ زیادہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ ایک ایسی چیز ثابت کرتا ہے جو نہیں تھی اور منکر کا بینہ تو ایک ایسی ظاہری چیز کو ثابت کرتا ہے جس پر اس کا قبضہ دلالت کررہا تھا، لہذا اس سے کسی نئی بات کا فائدہ نہیں ہوا، اور اس لئے بھی کہ ملکیت کی شہادت کی بنیاد قبضہ اور تصرف کا مشاہدہ بھی ہوسکتا ہے، اس لئے کہ بہت سے اہل علم کے نزدیک یہ جائز ہے، لہذا بینہ صرف خالی قبضہ کے مرتبہ میں رہ گیا، لہذا مدعی کے بینہ کو اس پر فوقیت دی جائے گی، جیسے کہ اسے قبضہ پر فوقیت دی جاتی ہے جیسے کہ فرع کے دو گواہ اصل کے دو گواہوں پر مبنی ہوں تو ان دونوں پر (ان فرعی گواہوں کو) امتیاز نہیں رہتا۔

جب کسی آدمی کے قبضہ میں بکری ہو اور ایک آدمی دعوی کرے کہ ایک سال سے وہ اس کی ہے، اور اس پر بینہ قائم کردے، اور جس کے ہاتھ میں ہے وہ دعوی کرے کہ وہ کئی سال سے اس کے قبضہ میں ہے اور اس پر بینہ قائم کردے تو بغیر کسی اختلاف کے بکری مدعی کی ہوگی، اس لئے کہ اس کا بینہ اس کے لئے ملک کی شہادت دے رہا ہے اور داخل کا بینہ خاص قبضہ کی شہادت دے رہا ہے، لہذا دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے، اس لئے کہ اس طور سے دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے کہ قبضہ غیر ملک پر ہو، لہذا ملک کا بینہ اولی ہوگا، اور اگر بینہ شہادت دے کہ وہ دو سال سے اس کا مالک ہے تو دونوں ترجیحات میں تعارض ہوجائے گا، چنانچہ داخل کے بینہ کی جہت سے تاریخ کو فوقیت ہے اور دوسرا بینہ خارج کا بینہ ہے، لہذا اس میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ خارج کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، اور امام ابوحنیفہ کے صاحبین کا بھی یہی قول ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ داخل کے بینہ کو فوقیت دی جائے گی، یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا بھی قول ہے، اس لئے کہ وہ ایک اضافہ پر مشتمل ہے(۱)۔

حقوق اللہ میں دلائل کا تعارض:

۱۲ - شرعاً یہ بات طے شدہ ہے کہ وہ حدود جو اللہ تعالی کا حق ہیں شبہات سے ساقط ہوجاتی ہیں، لہذا جب مثلاً زنا کی طرح کے کسی

(۱) اس کی تخریج (فقرہ نمبر/ ۱۰) میں گذر چکی ہے۔

(۱) المغنی ۹/ ۲۷۵، ۲۸۱۔

فعل پر مکمل بینہ قائم کیا جائے اور ایک دوسرا بینہ چاہے اس سے کم درجہ کا ہی کیوں نہ ہو، اس سے معارض ہوجائے اور اس فعل کے نہ ہونے پر دلالت کرے تو اسے فوقیت دی جائے گی، اور اس کی بنیاد نبی اکرم علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے: "ادرءوا الحدود بالشبہات ما استطعتم"(۱) (جہاں تک ہو سکے شبہات سے حدود کو رفع کردو) بلکہ حنفیہ کہتے ہیں: اگر اس پر حد ثابت کرنے والا بینہ قائم کیا جائے اور بغیر بینہ کے وہ کسی شبہ کا دعوی کرے تو حد ساقط ہوجائے گی (۲)۔

مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے، فرماتے ہیں: اگر ایک بینہ شہادت دے کہ عقل کی حالت میں اس نے زنا کیا ہے اور دوسرا شہادت دے کہ وہ مجنون تھا تو اگر اس کی انجام دہی (یعنی دعوی) اس حال میں ہو کہ وہ عاقل ہے تو عقل کا بینہ مقدم ہوگا، اور اگر اس کی انجام دہی اس حال میں ہو کہ وہ مجنون ہے تو جنون کا بینہ مقدم ہوگا، اور ان حضرات نے ترجیح کے سلسلہ میں شہادت حال کا اعتبار کیا ہے۔

ابن المباد کہتے ہیں: رؤیت کا وقت معتبر ہوگا نہ کہ انجام دینے کا، اور انہوں نے ظاہر حال کو معتبر نہیں مانا، اور ابن القاسم سے زیادتی کا اثبات منقول ہے، چنانچہ اگر ایک بینہ قتل یا سرقہ یا زنا کی شہادت دے اور دوسرا بینہ اس بات کی کہ وہ دور دراز جگہ میں تھا تو قتل وغیرہ کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک زیادتی کو ثابت کررہا ہے، اور اس سے حد کا دفعیہ نہیں ہوگا، سحنون کہتے ہیں: الا یہ کہ جم غفیر جیسے حجاج وغیرہ گواہی دیں کہ وقوف عرفات میں وہ ان کے ساتھ تھا، یا اس دن اس نے ان کو عید کی نماز پڑھائی تھی، اس لئے کہ دو گواہوں کے برخلاف ان پر اس کا معاملہ مشتبہ نہیں ہوسکتا (۱)۔

گواہوں کی تعدیل اور جرح کا تعارض:

۱۳ - شاہد میں عدالت کا اعتبار اللہ تعالی کا حق ہے، اسی لئے اگر فریق مخالف اس بات پر راضی ہوجائے کہ فاسق کے قول کے ذریعہ اس کے خلاف فیصلہ سنا دیا جائے تب بھی اس سے فیصلہ کرنا ناجائز ہے، اور عدالت اور جرح دونوں میں سے ہر ایک صرف دو آدمیوں کی شہادت سے ثابت ہوگی، برخلاف امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے، چنانچہ ان کے نزدیک تعدیل اور جرح ایک کی گواہی سے ثابت ہوجائے گی، اور اختلاف کا سبب یہ ہے کہ یہ دونوں آیا شہادت ہیں یا اخبار (خبر دینا) تو جمہور کے نزدیک شہادت ہیں اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اخبار ہیں، لہذا خفیہ تزکیہ میں ایک کافی ہوگا اور علانیہ تزکیہ میں شہادت کا نصاب چاہئے۔

تو اگر دو آدمی شاہد کی تعدیل کریں اور دو اس کو مجروح قرار دیں تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جرح اولی ہے، مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، ان حضرات کا استدلال اس بات سے ہے کہ جرح کرنے والے کے ساتھ ایسا اضافی علم ہے جو تعدیل کرنے والے پر پوشیدہ رہ گیا، لہذا اس کو مقدم رکھنا واجب ہوگیا، اس لئے کہ تعدیل شبہات اور محرمات سے بچنے کو شامل ہے، اور جرح کرنے والا اس شخص میں شک اور محرمات کو ثابت کررہا ہے، اور اثبات نفی پر مقدم ہوتا ہے، اور اس لئے کہ جارح کہہ رہا ہے کہ میں نے اس کو ایسا کرتے دیکھا، اور تعدیل کرنے والے کا استدلال یہ ہے کہ اس نے

---

(۱) حدیث: "ادرءوا الحدود بالشبہات ما استطعتم" کی روایت امام ابوحنیفہ نے اپنی مسند (۱۴۹ طبع لاہور) میں کی ہے سخاوی نے مسند ابوحنیفہ اور ابن عدی کی طرف اس کی نسبت کرتے ہوئے کہا ہے: ہمارے شیخ نے فرمایا: اس کی سند میں غیر معروف راوی ہے (المقاصد الحسنہ نمبر ۴۶ طبع دار الکتب العلمیہ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۵۰، حاشیۃ الشبراملسی علی المنہاج ۷/ ۴۳۱، المغنی ۸/ ۸۰۷۔

(۱) القرافی ۴/ ۶۲۔

ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا اور دونوں کا سچا ہونا ممکن ہے، اور دونوں کے اقوال میں تطبیق اس طور پر ممکن ہے کہ جرح کرنے والے نے اس کو گناہ کرتے دیکھا ہو، اور تعدیل کرنے والے نے گناہ کرتے نہ دیکھا ہو، لہذا وہ مجروح ہوگا، شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک جرح میں سبب کا ذکر کرنا ضروری ہے اور تعدیل میں انہوں نے سبب ذکر کرنے کی شرط نہیں لگائی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک تزکیہ کرنے والا مجروح شاہد کے بارے میں کہے گا: ''واللہ اعلم'' (اللہ زیادہ بہتر جانتا ہے) اور اس پر اضافہ نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا فسق بیان کرنے میں اس کی بے آبروئی کرنا ہے اور ہمیں مسلمان کی پردہ پوشی کا حکم دیا گیا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قاضی گواہوں کا حال نہ جانتا ہو، کیونکہ اگر وہ جانتا ہوتو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرے گا[1]۔

مالکیہ کہتے ہیں: اگر دو مرد گواہ اس کی تعدیل کریں اور دو دوسرے اس پر جرح کریں تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تطبیق محال ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے زیادہ عادل کے قول پر فیصلہ کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ جرح کرنے والی گواہی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ جرح کے گواہوں نے تعدیل کے گواہوں پر اضافہ کیا ہے، اس لئے کہ عدالت کے برخلاف جرح والی چیزیں پوشیدہ ہوتی ہیں، لہذا ان پر تمام لوگ مطلع نہیں ہوتے۔

اور لخمی کے یہاں تفصیل ہے، فرمایا: اگر دونوں بینہ کا ایک ہی مجلس میں کسی چیز کے کرنے میں اختلاف ہو، جیسے ایک بینہ کا دعوی ہو کہ اس نے فلاں وقت میں ایسا کیا اور دوسرا بینہ بتائے کہ ایسا نہیں ہوا تو دونوں میں سے جو زیادہ عادل ہو اس کے مطابق فیصلہ ہوگا، اور

(۱) معین الحکام ۱۰۵، قلیوبی، وعمیرہ ۳۰۷/۴، المغنی ۶۷/۹۔

اگر یہ دو الگ الگ مجلسوں میں ہوا ہو تو جرح کی شہادت کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ باطن کے علم میں بڑھ کر ہے۔

اور اگر دونوں مجلسوں کے درمیان بعد ہو تو آخری تاریخ والے بینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہ عادل تھا، پھر فاسق ہوگیا یا فاسق تھا پھر سدھر گیا، الا یہ کہ جرح ریکارڈ کرتے وقت وہ ظاہری عدالت والا ہو تو جرح کا بینہ مقدم ہوگا، اس لئے کہ اس میں زیادتی ہے[1]۔

اسلام پر باقی رہنے اور ارتداد پیدا ہو جانے کے احتمال کا متعارض ہونا:

۱۴ – اس بارے میں فقہاء مذاہب کا کسی ایک حکم پر اجماع نہیں ہے، اور اس کے بارے میں زیادہ وسعت والا مسلک حنفیہ کا ہے، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں: آدمی کو ایمان سے صرف اس چیز کا انکار ہی نکالے گا جس نے اسے اسلام میں داخل کیا ہے، پھر جس چیز کے بارے میں یقین ہو کہ ارتداد ہے اس میں ارتداد ہی کا فیصلہ کیا جائے گا، اور جس کے ارتداد ہونے میں شک ہو اس میں ارتداد کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ثابت شدہ اسلام شک سے زائل نہیں ہوگا، اور اسلام بلند ہوتا ہے، اور عالم کے پاس جب یہ معاملہ لے جایا جائے تو اسے اہل اسلام کی تکفیر میں جلدی نہ کرنا چاہئے، جبکہ اسلام کو ثابت کرنے میں تساہل سے کام لیا جاتا ہے اور اسی لئے مکرہ کے اسلام کو صحیح مانا جاتا ہے، اور ابن عابدین نے صاحب ''الفتاوی الصغری'' سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے: کفر ایک بڑی سنگین چیز ہے، لہذا جب کوئی عدم کفر کی روایت پائی جائے تو میں مومن کو کافر نہیں قرار دوں گا، اور حنفیہ کی کتابوں میں ہے: جب مسئلہ میں کفر ثابت کرنے والی کئی وجوہ

(۱) تبصرۃ الحکام ۲۳۳/۱۔

ہوں اور ایک وجہ اس سے مانع بن رہی ہو تو مفتی پر لازم ہے کہ مسلمان کے ساتھ حسن ظن کرتے ہوئے اس وجہ کی طرف مائل ہو جو تکفیر سے مانع ہو الا یہ کہ جب وہ موجب کفر ارادہ کی صراحت کردے تو تاویل اس کے لئے مفید نہیں ہوگی اور جس چیز میں کفر اور عدم کفر دونوں کا احتمال ہو اس سے کافر نہیں ہوگا، اس لئے کہ کفر کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جرم بھی آخری درجہ کا ہو اور عدم کفر کے احتمال کے ساتھ جرم اپنی انتہا کو نہیں پہنچا، اور یہ بات طے شدہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان کی تکفیر نہیں کی جائے گی جس کے کلام کو کسی اچھے محمل پر محمول کرنا ممکن ہو یا جس کے کفر میں اختلاف ہو چاہے ضعیف روایت ہی میں کیوں نہ ہو (۱)۔

۱۵- دوسرے مسالک کے فقہاء بھی کہتے ہیں کہ جب عدم قتل کا تقاضا کرنے والی کوئی دلیل یا قرینہ قائم ہوجائے تو اسے فوقیت دی جائے گی، وہ فرماتے ہیں: اگر اسلام لائے پھر جلد ہی مرتد ہوجائے اور کہے: میں تنگی، خوف یا تاوان کی وجہ سے مسلمان ہوا تھا اور اس کا عذر ظاہر ہو تو اس کا عذر قبول کرنے میں مالکیہ کے یہاں دو قول ہیں۔

اس کے ساتھ ہی فقہاء نے تعارض کے کچھ قواعد بیان کئے ہیں اور وہ قواعد اگرچہ فقہ کے مقابلہ میں اصول فقہ سے زیادہ قریب ہیں، لیکن چونکہ ان پر کچھ فقہی مسائل مرتب ہوئے ہیں، اس لئے ان کا ذکر کرنا یہاں مناسب ہے (۲)۔

ایک ہی فعل میں احکام کا تعارض:

۱۶- ان قواعد میں سے جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے یہ بھی ہے کہ اگر ایک ہی فعل میں حظر واباحت کا تعارض ہوجائے تو حظر (منع) کو فوقیت دی جائے گی۔

اسی وجہ سے اگر حیوان کی ولادت ماکول اور غیر ماکول دونوں سے ہو تو اس کا کھانا حرام ہوگا اور احرام والا شخص اگر اس کو ذبح کردے گا تو تحریم کو غلبہ دلاتے ہوئے اس پر جزاء واجب ہوگی۔

انہیں قواعد میں سے یہ بھی ہے کہ اگر واجب اور محظور (ممنوع) میں تعارض ہوجائے تو واجب کو فوقیت دی جائے گی جیسا کہ جب مسلمانوں کے مردے کفار کے مردے سے مل جائیں تو سب کو غسل دینا اور نماز پڑھنا واجب ہوگا، اسی طرح شہداء کے غیر شہداء سے مل جانے کا مسئلہ ہوگا، اگرچہ شہداء کو نہ غسل دیا جاتا ہے، نہ ان پر نماز پڑھی جاتی ہے، البتہ اس پر نماز کی نیت (اس طرح) کرے گا کہ بشرطیکہ وہ شہید نہ ہو، اور عورت اگر اسلام لائے تو اس پر دار الاسلام کی طرف ہجرت کرنا واجب ہوگا اگرچہ تنہا سفر کرے، اگرچہ اس کا تنہا سفر کرنا دراصل حرام ہے، اور کھنکھارنے میں مصلی کو اس وقت معذور قرار دیا جائے گا جبکہ اس پر واجب قراءت دشوار ہو رہی ہو۔

۱۷- قواعد میں سے یہ بھی ہے کہ اگر دو واجبات میں تعارض ہوجائے تو ان میں زیادہ مؤکد کو فوقیت دی جائے گی، چنانچہ فرض عین کو فرض کفایہ پر فوقیت دی جائے گی، اور کعبہ کے ارد گرد طواف کرنے والا نماز جنازہ کے لئے اپنا طواف منقطع نہیں کرے گا، اور اگر جنازہ اور جمعہ اکٹھا ہوجائیں اور وقت تنگ ہو تو جمعہ کو مقدم رکھا جائے گا، اور اسی میں سے ہے کہ صحیح قول کے مطابق والدین کو یہ اختیار نہیں کہ اولاد کو حج فرض سے روکیں، برخلاف جہاد کے، کیوں کہ جہاد والدین کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک کرنا فرض عین ہے اور جہاد فرض کفایہ ہے اور فرض عین مقدم ہے۔

---

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۸۵۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۵۰، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۶، شرح منتہی الإرادات ۳/ ۳۹۴۔

۱۸- اگر دو فضیلتوں میں تعارض ہوجائے تو ان میں سے افضل کو فوقیت دی جائے گی، چنانچہ اگر جمعہ کے لئے بغیر غسل کئے سویرے جانے اور غسل کے ساتھ تاخیر سے جانے میں تعارض ہوجائے تو ظاہر یہ ہے کہ غسل کا حصول اولی ہوگا، اس لئے کہ اس کے وجوب میں اختلاف ہے، یہ سب شافعیہ کا مسلک ہے[۱]۔

۱۹- حظر واباحت میں تعارض کے قاعدہ کی فروع میں سے وہ صورت ہے جب دو ایسی دلیلوں میں تعارض ہو جن میں سے ایک تحریم کی متقاضی ہو اور دوسری اباحت کی تو تحریم مقدم ہوگی، اور اہل اصول نے اس کی تعلیل نسخ کو مقدم کرنے سے کی ہے، اس لئے کہ اگر اباحت کرنے والی دلیل کو مقدم کیا جائے تو نسخ کا تکرار لازم آئے گی، اس لئے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، تو اگر مبیح (مباح کرنے والی دلیل) کو مقدم کردیا جائے تو محرم (حرام قرار دینے والی دلیل) اباحت اصلیہ کی ناسخ ہوگی، پھر مبیح سے منسوخ ہوگی، اور اگر محرم کو متاخر قرار دیا جائے تو وہ مبیح کی ناسخ ہوگی اور اس نے اصل کے موافق ہونے کے سبب کسی چیز کو منسوخ نہیں کیا تھا، اسی لئے حضرت عثمانؓ نے جب ان سے ملک یمین سے دو بہنوں کو اکٹھا کرنے کے سلسلہ میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: ایک آیت دونوں کو حلال کررہی ہے اور ایک آیت دونوں کو حرام کررہی ہے، اور تحریم ہم کو زیادہ محبوب ہے، علماء فرماتے ہیں: تحریم زیادہ محبوب اس لئے ہے کہ اس میں ترک مباح ہے، نہ کہ حرام سے اجتناب اور یہ اس کے برعکس سے اولی ہے[۲]۔

۲۰- تعارض ہی کی اقسام میں سے یہ بھی ہے کہ دو اصلوں میں تعارض ہو، ایسی صورت میں دونوں میں سے زیادہ راجح پر عمل کیا جائے گا، اس لئے کہ مرجح کی وجہ سے اس میں مضبوطی پیدا ہوگئی ہے۔

اس کی ایک صورت یہ ہے کہ جب لشکر کا کوئی آدمی کسی مشرک کو لائے، مشرک دعوی کرے کہ مسلمان نے اس کو امان دی ہے اور وہ انکار کرے تو اس میں دو روایتیں ہیں: ایک یہ کہ امان کا انکار کرنے میں مسلمان کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل امان کا نہ ہونا ہے، دوسری روایت یہ ہے کہ قول مشرک کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ خون میں اصل ممانعت ہے الا یہ کہ اباحت کا یقین ہوجائے، اور یہاں اس میں شک ہوگیا ہے، اور اس میں تیسری روایت بھی ہے کہ دونوں اصلوں میں سے ایک کو اس کی موافقت کرنے والے ظاہر کے ذریعہ ترجیح دے کر دونوں میں سے بات اس کی معتبر ہوگی جس کی سچائی پر حال کی دلالت ہو[۱] اور اگر یمین میں حنث (قسم توڑنے) اور بر (پوری کرنے) میں اختلاف ہوجائے تو حنث کو بر پر فوقیت دی جائے گی، چنانچہ جو کسی چیز کے کرنے یا اس کے وجود پر قسم کھائے، اسے حانث قرار دیا جائے گا یہاں تک کہ فعل واقع ہوجائے تو قسم پوری ہوجائے گی، اور مالکیہ کے یہاں حنث اقل وجوہ سے ہوجاتی ہے، اور بر صرف اکمل وجوہ سے ہوتی ہے، چنانچہ جو قسم کھائے کہ وہ روٹی کھائے گا تو قسم پوری روٹی کھا لینے سے ہی پوری ہوگی، اور اگر قسم کھائے کہ روٹی نہیں کھائے گا تو اس کے بعض حصہ کے کھانے سے حانث ہوجائے گا[۲]۔

امام غزالی ''المستصفی'' میں تحریر فرماتے ہیں: ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ خاص وعام میں تعارض ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں، چنانچہ ہوسکتا ہے کہ خاص سابق ہو اور عموم کے ارادہ سے عام اس کے بعد وارد ہوا ہو، اور اس نے خاص کو منسوخ کردیا ہو، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ عام سابق ہو اور اس سے عموم کا قصد کیا گیا ہو،

---

(۱) المنثور فی القواعد للزرکشی ۱/ ۳۳۷، ۳۴۵ نیز دیکھئے تفسیر قرطبی ۶/ ۳۲۰۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۱۰۔

(۱) القواعد لابن رجب ۳۳۵، ۳۳۸۔
(۲) القوانین الفقہیہ رص ۵۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی بیروت۔

پھر اپنے بعد کے خاص لفظ سے عموم منسوخ ہوگیا ہو، چنانچہ مثال کے طور پر رقبہ (غلام، باندی) کا عموم، جب بھی اس سے عموم مراد لیا جائے اس بات کا متقاضی ہے کہ کافر غلام یا باندی کا آزاد کرنا بھی کافی ہو، اور رقبہ کے ساتھ "مؤمنۃ" کی قید اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ کافر غلام یا باندی کو آزاد کرنا کافی نہ ہو، لہذا دونوں میں تعارض ہے، اور جب نسخ اور بیان دونوں کا امکان ہے تو زبردستی نسخ کے بجائے بیان پر اسے کیوں محمول کیا جائے؟ اور خاص کے ذریعہ عام پر قطعی حکم کیوں لگایا جائے؟ ہوسکتا ہے کہ عام ہی متاخر ہو جس سے عموم کا ارادہ کیا گیا ہو اور خاص اس سے منسوخ ہو، قاضی نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ہمارے نزدیک اصح خاص کو فوقیت دینا ہے اگر چہ قاضی نے جو کچھ بیان کیا ہے ممکن ہے، لیکن نسخ کی صورت میں یہ حکم لگانے کی ضرورت ہوگی کہ "رقبہ" میں کافر رقبہ داخل تھا، پھر اس سے خارج ہوا تو یہ محض وہم و امکان کی بنا پر لفظ میں کسی مفہوم کے شامل ہونے پھر اسے نکالے جانے کا حکم لگانا ہوگا، اور لفظ عام کے ذریعہ خاص کو مراد لینا غالب اور معتاد ہے بلکہ وہی اکثر ہے، اور نسخ نادر کی طرح ہے، لہذا محض امکان کی بنا پر اسے ماننے کی کوئی صورت نہیں ہے، اور ہم نے جو بیان کیا ہے صحابہ اور تابعین کے طرز عمل سے اس کی شہادت کثرت سے ملتی ہے، اسی لئے وہ لوگ خاص کے ذریعہ عام پر بسرعت حکم لگاتے تھے اور تاریخ نیز تقدم و تاخر کی طلب میں مشغول نہیں ہوتے تھے (۱)۔

اور شاذ طریقہ پر کہا گیا ہے کہ مفہوم کے طریقہ پر تخصیص کی جائے گی، اس لئے کہ رجال کا مفہوم دوسروں کے قتل کا متقاضی ہے، تو جب دونوں میں منافات نہ ہو اور دونوں میں سے کسی کو اس کے متعلق میں مخصوص کرنے والی مناسبت ہو جیسے اللہ تعالی کا قول ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" (۱) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار) اور اللہ تعالی کا قول ہے: "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ" (۲) (شکار کو مت مار جب کہ تم حالت احرام میں ہو) اور محرم کو شکار یا مردار کھانے کی مجبوری ہو جائے تو امام مالکؒ کے نزدیک مردار کھالے گا اور شکار چھوڑ دے گا، اس لئے کہ دونوں ہی اگر چہ حرام ہیں لیکن شکار کی حرمت کو احرام سے مناسبت ہے، اور اس کا وہ مفسدہ جس پر نہی کی بنیاد ہے، صرف احرام ہی میں ہے، رہا مردار کھانے کا مفسدہ تو وہ عام حکم ہے، خاص طور پر احرام سے اس کا تعلق نہیں ہے، اور مناسب جب کہ کسی عام حکم یعنی اس کا مردہ ہونا کی وجہ سے ہے تو اس کے اور احرام کے خصوص کے درمیان کوئی تضاد ہوگا نہ تعلق، اور اخص منافی زیادہ اجتناب کے لائق ہے۔

اور اسی قبیل سے ہے کہ جب مصلی سوائے نجس یا ریشمی کپڑے کے کوئی دوسرا ساتر کپڑا نہ پائے تو وہ ریشمی کپڑے میں نماز پڑھے گا اور نجس کپڑا ترک کردے گا، اس لئے کہ نجاست کا مفسدہ نماز کے ساتھ خاص ہے، برخلاف ریشم کے مفسدہ کے کہ اس کا خاص نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے اور دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔

یہاں اس قاعدہ پر مرتب ہونے والی دوسری بہت سی فروعات بھی ہیں جن کی طرف اصول فقہ اور فقہ کے ابواب کی طرف رجوع کیا جائے۔

اصل اور ظاہر کا تعارض:

۲۱ - اصل سے مراد "بقاء ما کان علی ما کان" (چیز کا اسی حالت پر باقی رہنا ہے جس پر وہ تھی) ہے، اور ظاہر سے مراد وہ ہے جس کا واقع ہونا راجح ہو۔

(۱) المستصفی ۲/ ۱۰۳، ۱۰۵ طبع دار صادر بیروت۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

تو اصل ذمہ کا بری ہونا ہے، اسی لئے ذمہ کے مشغول ہونے کے بارے میں ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں کی گئی، اور اسی لئے اصل سے موافقت کی وجہ سے قول مدعا علیہ کا معتبر مانا گیا اور اصل کے مخالف دعوی کی وجہ سے بینہ مدعی پر لازم ہوا، چنانچہ جب تلف کردہ اور غصب کردہ سامان کی قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو قول تاوان دینے والے کا معتبر مانا جائے گا، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ جو اس کے قول سے زیادہ ہے اس سے وہ بری ہے، اور اگر کسی چیز یا حق کا اقرار کرے تو اسی چیز سے اس کی تفسیر قبول کر لی جائے گی جس کی قیمت ہو، چنانچہ قسم کے ساتھ قول اقرار کرنے والے کا معتبر ہوگا، یہ قاعدہ حنفیہ کا مسلک ہے، اور مالکیہ کے یہاں بھی یہی حکم ہے[1] اور شافعیہ وحنابلہ کے یہاں بھی بینہ سے ثابت ہونے والے ظاہر کو مقدم رکھنے میں یہی حکم ہوگا۔

اور شافعیہ کے یہاں بینہ کے علاوہ سے ثابت ہونے والے میں تفصیل ہے، اس لئے کہ وہ کہتے ہیں کہ اصل کو قطعی طور پر ترجیح دی جائے گی اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس سے مجرد احتمال متعارض ہو، اور جس میں بالجزم ظاہر کو ترجیح دی جائے گی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اس کا استناد شرعی طور پر قائم کسی سبب پر ہو جیسے کہ دعوی میں شہادت اصل، روایت اور ید سے متعارض ہو، اور جیسے ثقہ کا دخول وقت کی خبر دینا، اور جس میں قول اصح کے مطابق اصل کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی اس کا ضابطہ یہ ہے کہ احتمال کا استناد سبب ضعیف سے ہو، اس کی مثال وہ چیز ہے جس کی نجاست کا یقین نہ ہو لیکن اس کے نجس ہونے کا ظن ہو، جیسے عادی شرابی، قصابوں اور کفار کے کپڑے اور ان کے برتن، اور جس میں ظاہر اصل پر راجح ہوتا ہے، بایں طور کہ وہ قول اور منضبط سبب ہو، جیسے جس کو نماز یا عبادات میں سے کسی اور کے بعد نیت کے علاوہ کسی دوسرے رکن کے چھوڑ دینے کا شک ہو جائے تو مشہور یہ ہے کہ مؤثر نہیں ہوگا۔

اور دوسروں کی طرح حنابلہ اس ظاہر کو فوقیت دیتے ہیں جو حجت ہو اور جس کو قبول کرنا شرعاً واجب ہو، جیسے اصل پر شہادت کو مقدم کرتے ہیں، اور اگر ظاہر اس طرح کا نہ ہو اس طور پر کہ اس کا استناد عرف، غالب، عادت، قرائن یا غلبہ ظن وغیرہ پر ہو تو کبھی تو اصل پر عمل کیا جائے گا، اور ظاہر کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور کبھی ظاہر پر عمل کیا جائے گا اور اصل کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اور کبھی مسئلہ میں اختلاف ہو جاتا ہے تو یہ چار اقسام ہیں:

(۱) جس میں شرعی حجت کی وجہ سے اصل پر عمل ترک کر دیا جائے گا، اور یہ (حجت شرعی) اس شخص کا قول ہے جس کے قول پر عمل واجب ہوتا ہے، جیسے مدعی علیہ کا ذمہ مشغول ہونے پر دو عادل اشخاص کی شہادت، اور جیسا کہ گزر چکا ہے، یہ فقہاء کے درمیان اجماعی مسئلہ ہے۔

(۲) جس میں اصل پر عمل کیا جائے گا اور ظاہری قرائن وغیرہ کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اس کی مثال جیسے شوہر کے ساتھ طویل عرصہ تک رہنے کے بعد بیوی دعوی کرے کہ اسے شوہر سے واجب نفقہ نہیں ملا تو اصحاب کے نزدیک قسم کے ساتھ عورت ہی کی بات معتبر ہوگی، اس لئے کہ اصل اسی کے ساتھ ہے، حالانکہ عادتاً ایسا ہونا بہت مشکل ہے، اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے عادت کی طرف رجوع کرنے کو اختیار کیا ہے، اور مختلف فیہ مسائل کے ایک قول کے طور پر اس کی تخریج کی ہے۔

(۳) جس میں ظاہر پر عمل کیا جائے گا اور اصل کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، جیسے کہ نماز یا اس کے علاوہ دوسری عبادت سے فراغت کے بعد اس کے کسی رکن کے چھوڑنے کا شک ہو جائے تو

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۳، القوانین الفقہیہ لابن جزی رص ۱۹۸، الاشباہ والنظائر للسیوطی ۶۴، القواعد ۳۳۹۔

شک کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اگرچہ اصل اس کا ادا نہ کرنا اور بری الذمہ نہ ہونا ہے، لیکن مکلفین کے عبادات ادا کرنے سے ظاہر یہ ہے کہ وہ کمال کی صورت میں واقع ہوں، لہذا اس ظاہر کو اصل پر ترجیح دی جائے گی، اور امام احمد سے منصوص قول میں اس سلسلہ میں وضو وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

(۴) جس میں ظاہر کو اصل پر ترجیح دینے اور اس کے برعکس کرنے میں اختلاف ہو، اور یہ عام طور سے ظاہر اور اصل دونوں کے قدیم اور مساوی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، اور اس کی شکلوں میں سڑکوں کے کیچڑ کی طہارت ہے، امام احمد نے متعدد مقامات پر اصل اور وہ تمام اعیان کی پاکی ہے، کو ترجیح دیتے ہوئے صراحت کی ہے، اور ان کی ایک روایت میں ظاہر کو ترجیح دیتے ہوئے یہ بھی ہے کہ وہ نجس ہے، اور صاحب ''التلخیص'' نے اسی کو مذہب قرار دیا ہے (۱)۔

عبارت (لفظ) اور حسی اشارہ میں تعارض:

۲۲- مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ عبارت اشارہ پر مقدم ہوگی، ان کا استدلال اس بحث سے ہے جو ابن حجر نے حضرت ابن عباسؓ سے مروی نبی کریم ﷺ کی اس حدیث کی شرح میں کی ہے: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة و أشار بيده على أنفه......" (۲) (مجھے سات ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے: پیشانی پر، اور آپ نے اپنے ہاتھ سے ناک پر اشارہ کیا......)، اور انہوں نے اس حدیث کی شرح کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کی دوسری روایت کا حوالہ دیا ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے: ''ووضع يده على جبهته و أمرّها على أنفه، وقال: هذا واحد'' (آپ ﷺ نے اپنا ہاتھ پیشانی پر رکھا اور ناک پر پھیر دیا، اور فرمایا: یہ ایک ہے) تو یہ روایت پہلی روایت کی تفسیر کررہی ہے، قرطبی کہتے ہیں: اس سے معلوم ہوا کہ پیشانی اصل ہے اور ناک پر سجدہ کرنا تابع ہے۔

ابن دقیق العید کہتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ایک عضو کی طرح قرار دیا گیا ورنہ اعضاء آٹھ ہوجاتے، فرمایا کہ یہ محل نظر ہے، اس لئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ناک پر سجدہ کرکے اکتفا کیا جائے، فرمایا: سچی بات یہ ہے کہ یہ پیشانی کے ذکر کی صراحت سے متعارض نہیں ہے، اور اگر ان دونوں کو ایک عضو کی طرح ماننا ممکن ہو تو یہ تسمیہ اور عبارت میں ہوگا، نہ کہ اس حکم میں جس پر سجود کا حکم مبنی ہے۔

اسی طرح اشارہ مشار الیہ کو متعین نہیں کررہا ہے، اس لئے کہ عبارت کی وجہ سے وہ پیشانی سے متعلق ہے، لہذا جب وہ پیشانی سے قریب ہے تو ممکن ہے کہ پوری طرح مشار الیہ کو متعین نہ کرے، رہی عبارت تو وہ اپنی وصف کردہ جگہ کی تعیین کررہی ہے، لہذا اس کو مقدم رکھنا اولی ہے، اور پیشانی کے بعض حصہ پر اکتفا کرنے کا جو ذکر کیا ہے بہت سے شافعیہ اسی کے قائل ہیں، پھر فرماتے ہیں: ابن المنذر نے اس پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے کہ تنہا ناک پر سجدہ کرنا کافی نہیں ہوگا، اور جمہور اس طرف گئے ہیں کہ تنہا پیشانی پر (سجدہ کرنا) کافی ہے۔

اوزاعی، اسحاق اور مالکیہ میں سے ابن حبیب وغیرہ سے مروی ہے کہ دونوں کو جمع کرنا واجب ہے، اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: جب مہر میں کسی چیز کی طرف اشارہ اور اس کی عبارت جمع ہوجائے تو اصل یہ ہے کہ مسمی جب مشار الیہ کی جنس سے

---

(۱) الاشباہ للسیوطی رص ۶۴، القواعد الفقہیہ لابن رجب قاعدہ (۱۵۹) رص ۳۳۹، ۳۴۳۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهة، و أشار بيده على أنفه......" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/۲۹۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہوتو عقد مشار الیہ سے متعلق ہوگا، اس لئے کہ مشار الیہ میں بالذات مسمی موجود ہے اور وصف اس کے تابع ہے، اور اگر اس کی جنس کے خلاف ہوتو عقد مسمی سے متعلق ہوگا، اس لئے کہ مسمی مشار الیہ کے مثل ہے، اس کے تابع نہیں ہے اور تسمیہ تعارف کرانے میں اشارہ سے بڑھا ہوا ہے، اس لئے کہ تسمیہ ماہیت کا تعارف کراتا ہے اور اشارہ سے ذات کا تعارف ہوتا ہے، چنانچہ جس نے اس بنیاد پر کوئی نگینہ خریدا کہ وہ یاقوت ہے، پھر معلوم ہوا کہ وہ شیشہ ہے تو عقد منعقد نہیں ہوگا، اس لئے کہ جنس مختلف ہے، اور اگر اس بنیاد پر خریدا کہ وہ سرخ یاقوت ہو، پھر وہ سبز نکلا تو اتحاد جنس کی وجہ سے عقد منعقد ہوجائے گا۔

شراح کہتے ہیں: یہ اصول نکاح، بیع، اجارہ اور تمام عقود میں متفق علیہ ہے، لیکن امام ابوحنیفہ نے سرکہ اور شراب کو ایک جنس قرار دیا ہے، لہذا اس صورت میں عقد مشار الیہ پر منعقد ہوجائے گا اور مہر مثل واجب ہوگا جب ''سرکہ کے اس مٹکا'' پر عورت سے شادی کی ہو اور شراب کی طرف اشارہ کیا ہو، اور اگر کسی حرام کا نام لیا اور حلال کی طرف اشارہ کیا تو قول اصح میں عورت کو حلال چیز ملے گی۔

جہاں تک نکاح کا تعلق ہے تو ''الخانیہ'' میں فرماتے ہیں: کسی شخص کی ایک ہی بیٹی ہے جس کا نام عائشہ ہے اور عقد کے وقت والد نے کہا: میں نے اپنی بیٹی فاطمہ کی تم سے شادی کی تو نکاح منعقد نہیں ہوگا، اور اگر عورت موجود ہو اور والد کہے: میں نے اپنی اس بیٹی فاطمہ کی تم سے شادی کی اور عائشہ کی طرف اشارہ کرے، نام میں غلطی کرجائے اور شوہر کہے: میں نے قبول کیا تو (عقد نکاح) جائز ہوگا(۱)۔

۲۳–گزشتہ بحث سے واضح ہوگیا کہ اشارہ کو عبارت پر فوقیت دے کر تنہا حنفیہ ہی ہیں جو صرف ناک پر سجدہ کے کافی ہونے کے قائل ہیں، اور جمہور کے نزدیک بجائے ناک کے تنہا پیشانی پر سجدہ کرنا کافی ہے، اور ان کے نزدیک عبارت اشارہ پر مقدم ہے، اس لئے کہ عبارت مقصد کو متعین کرتی ہے اور اشارہ کبھی کبھی مقصد کو متعین نہیں کرتا(۱)۔

شافعیہ کہتے ہیں: جب اشارہ اور عبارت جمع ہوجائیں، اور دونوں کا تقاضا مختلف ہوتو اشارہ غالب ہوجائے گا، چنانچہ اگر کہا: میں اس شخص زید کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہوں اور معلوم ہوا کہ وہ شخص عمر ہے تو اصح قول کے مطابق نماز صحیح ہوجائے گی، اور اگر کہا: اس فلاں عورت سے تمہاری شادی کی، اور اس کے نام کے علاوہ دوسرا نام لیا تو یقینی طور پر (عقد) صحیح ہوگا، اور اس میں ایک اور قول بھی منقول ہے، اور اگر کہے: میں نے اس لڑکے سے تمہاری شادی کی اور اپنی لڑکی کی طرف اشارہ کیا تو رویانی نے اشارہ پر اعتماد کرکے اصحاب سے نکاح کی صحت نقل کی ہے، یہ قول حنفیہ کے مسلک کے موافق ہے۔

اور اگر کہا: میں نے تمہاری شادی اس عربی عورت سے کی اور وہ عجمی عورت تھی یا کہا: اس بوڑھی عورت سے کی اور وہ جوان تھی یا اس گوری عورت سے کی اور وہ کالی تھی یا اس کے برعکس صورت ہو، اسی طرح نسب، صفات، بلندی اور پستی کی صورت میں مخالفت ہوتو نکاح صحیح ہونے میں دو اقوال ہیں اور زیادہ صحیح قول نکاح کا صحیح ہونا ہے۔

اور اگر کہے: میں نے آپ کے ہاتھ اپنا یہ گھر بیچا اور اس کی حد بندی کرے اور حدود کی تعیین میں غلطی کردے تو بیع صحیح ہوگی، اس کے برخلاف اگر کہا: میں نے آپ کے ہاتھ وہ گھر بیچا جو فلاں محلہ میں ہے اور اس کی حد بیان کی اور غلطی کرگیا تو بیع درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں اعتماد اشارہ پر ہے۔

اور اگر کہے: میں نے آپ کے ہاتھ یہ گھوڑا بیچا اور وہ خچر نکلا یا اس کے برعکس ہوتو دو اقوال ہیں، اور یہاں اصح بطلان ہے، اور

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۳۸۔

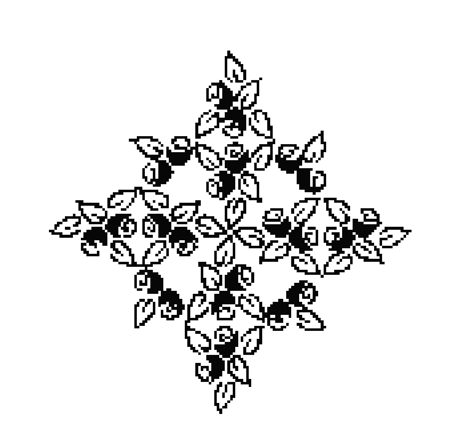
(۱) فتح الباری ۲/ ۲۹۶ طبع السلفیہ۔

یہاں پر مقصد مالیت کے اختلاف کو غلبہ دلا کر بطلان کو صحیح قرار دیا گیا اور باقی میں اشارہ کو غلبہ دلا کر صحیح ہونے کو صحیح قرار دیا گیا اور اس وقت یہ صورت قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور اس صورت سے چند صورتیں ملحق کی جاتی ہیں، انہیں میں سے ہے کہ اگر قسم کھائے کہ اس بچہ سے بات نہیں کرے گا اور بوڑھا ہونے پر اس سے بات کی یا یہ قسم کھائی کہ یہ تازہ تر کھجور نہیں کھائے گا اور خشک ہونے کے بعد اسے کھالیا یا یہ قسم کھائی کہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا اور پھر اس گھر کے میدان کی شکل میں تبدیل ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو اصح یہ ہے کہ حانث نہیں ہوگا، اور اگر عورت سے اس سوتی کپڑے پر خلع کیا اور وہ روئی ظاہر ہوئی، یا اس کے برعکس ہوا تو اصح خلع کا فاسد ہو جانا ہے اور وہ مہر مثل وصول کرے گا۔

اس کے علاوہ اس قاعدہ پر مرتب ہونے والی کئی صورتیں ہیں (۱)۔

یہ تعارض کے سلسلہ میں کچھ اصولی قواعد ہیں جن کو ان کے اوپر مرتب ہونے والے احکام کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، رہا دلائل کے درمیان تعارض تو اسے اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔



(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۱۴/ ۳۱۵۔

تعاطی

تعریف:

۱- لغت میں تعاطی "تعاطی" کا مصدر ہے، بمعنی انسان کا چیز کو اپنے ہاتھ سے لینا، یہ عطو سے ماخوذ ہے، جو تناول (لینے) کے معنی میں ہوتا ہے (۱)، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ" (۲) (پھر انہوں نے اپنے رفیق کو بلایا، سو اس نے اس پر وار کیا اور اس کو ہلاک کر ڈالا)، اور اس کی تفسیر یہ ہے کہ اس نے کاٹنے کے اوزار کو لیا، اور اس کی تفسیر میں یہ بھی آیا ہے کہ اس نے تیاری کر لینے کے بعد فعل انجام دیا بایں طور کہ وہ اونٹنی کے لئے چھپ گیا، اور اپنے تیر سے اس کو مار دیا، پھر اس کو اپنی تلوار سے مارا، یہاں تک کہ اسے مار ڈالا (۳)۔

اور اصطلاحی طور پر بیع میں تعاطی اور اس کو "معاطاۃ" بھی کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ بات یا اشارہ کئے بغیر خریدار مبیع کو لے لے اور بیچنے والے کو ثمن دے دے، یا بائع مبیع بڑھا دے اور دوسرا اسے ثمن دے دے، اور تعاطی بیع اور دوسرے عوض والے عقود میں ہوتی ہے (۴)۔

(۱) لسان العرب مادۂ "عطی"۔
(۲) سورۂ قمر/ ۲۹۔
(۳) تفسیر القرطبی ۱۷/ ۱۴۱، تفسیر الرازی ۲۹/ ۵۴۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳ المکتبۃ التجاریہ بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

عقد:

۲-عقد سے مراد: بیع کے عقود ہیں جن میں سے کچھ کا اتمام لفظ صیغہ سے ہوتا ہے، یعنی ایجاب وقبول سے اور کچھ کا اتمام فعل یعنی تعاطی سے ہوتا ہے (۱)۔

اجمالی حکم:

تعاطی سے بیع کرنا:

۳- تعاطی سے بیع کے منعقد ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور ایک قول میں شافعیہ تعاطی کے ذریعہ بیع کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور شافعیہ کے یہاں مذہب مختار بیع اور اس کے ہم معنی چیزوں کی صحت کے لئے صیغہ کو مشروط قرار دینا ہے، اور شافعیہ کا ایک تیسرا قول معمولی چیزوں میں تعاطی کے جواز کا ہے۔

اور بیع تعاطی کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ طرفین میں سے کسی کی طرف سے بات چیت یا اشارہ کے بغیر تعاطی مکمل ہوجائے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے، اور مسلک (شافعی) کے برخلاف نووی نے جواز کو راجح قرار دیا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ طرفین میں سے کسی ایک کی گفتگو سے تعاطی کا اتمام ہوجائے اور سپردگی مکمل ہوجائے، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ تعاطی ہے، حنفیہ نے اس کو تعاطی نہیں قرار دیا ہے (۲)۔

۴- ابن قدامہ بیع تعاطی کی مشروعیت کے استدلال میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالی نے بیع حلال کی اور اس کی کیفیت نہیں بیان کی، لہذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہوا جیسا کہ قبضہ، احراز اور تفرق میں اس کی طرف رجوع کیا گیا ہے، اور مسلمان اپنے بازاروں اور خرید وفروخت میں اسی عرف پر ہیں، اور اس لئے بھی کہ بیع ان کے درمیان موجود اور معلوم شی تھی، شریعت نے تو اس پر صرف کچھ احکام معلق کئے ہیں اور گزشتہ حالت پر اس کو باقی رکھا ہے، لہذا خود رائی کے ذریعہ فیصلہ کر کے اس کو بدل دینا صحیح نہیں ہوگا، اور نبی کریم ﷺ اور ان کے اصحاب سے ان کے درمیان بیع کے کثرت سے واقع ہونے کے باوجود، ایجاب وقبول کا استعمال منقول نہیں ہے، اور اگر ان حضرات نے اپنی بیوع میں اس کا استعمال کیا ہوتا تو شہرت کے ساتھ خوب منقول ہوا ہوتا، اور اگر وہ شرط ہوتے تو اس کا نقل کرنا واجب ہوتا، اور ان حضرات سے اس کو نقل کرنے میں اہمال اور غفلت برتنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور اس لئے بھی کہ بیع ان چیزوں میں سے ہے جس میں ابتلائے عام ہے، تو اگر اس میں ایجاب وقبول مشروط ہوتے تو نبی کریم ﷺ اس کی عمومی وضاحت فرماتے اور اس کا حکم پوشیدہ نہ رکھتے، اس لئے کہ یہ کثرت سے فاسد عقود کے وقوع اور لوگوں کے غلط طریقہ سے مال کھانے کا سبب بن جاتا، اور ہمارے علم کے مطابق نبی کریم ﷺ اور آپ کے اصحاب میں سے کسی سے یہ منقول نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ ہر زمانہ میں لوگ تعاطی سے بیع کرتے رہے ہیں۔

اور ہمارے مخالفین سے پہلے اس پر نکیر کرنا منقول نہیں ہے، لہذا یہ اجماع ہوا، اسی طرح ہبہ، ہدیہ اور صدقہ میں ایجاب وقبول کا حکم ہے، نبی کریم ﷺ اور آپ کے کسی صحابی سے اس کا اس میں استعمال منقول نہیں ہے، اور نبی کریم ﷺ کو حبشہ وغیرہ سے ہدیہ کیا گیا اور لوگ اپنے تحائف میں حضرت عائشہؓ کے دن کی تحری کیا

(۱) الفروق فی اللغہ لابی ہلال العسکری۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۷ الطبع العثمانیہ، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳، المغنی لابن قدامہ ۳/۵۶۱، ۵۶۲، روضۃ الطالبین ۳/۷، ۳۳۸، حاشیہ بلغۃ السالک لاقرب المسالک ۲/۳۴۳، مجمع الانہر علی ملتقی الابحر ۲/۴، نہایۃ المحتاج ۳/۳۶۲۔

کرتے تھے (۱)، بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں: "كان رسول الله ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه: أهدية أم صدقة؟ فإن قيل: صدقة، قال لأصحابه: كلوا، ولم يأكل، وإن قيل: هدية ضرب بيده وأكل معهم" (۲) (نبی کریم ﷺ کے پاس جب کوئی کھانا لایا جاتا تو آپ ﷺ اس کے بارے میں پوچھتے: ہدیہ ہے یا صدقہ؟ اگر کہا جاتا کہ صدقہ ہے تو اپنے اصحاب سے فرماتے تم لوگ کھالو اور آپ ﷺ نہیں کھاتے، اور اگر کہا جاتا کہ ہدیہ ہے تو ہاتھ بڑھاتے اور ان کے ساتھ نوش فرماتے)، اور حضرت سلمانؓ کی حدیث میں ہے جب وہ نبی کریم ﷺ کے پاس کچھ کھجور لے کر آئے اور عرض کیا: یہ کچھ صدقہ ہے، میں نے محسوس کیا کہ آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے ساتھی اس کے سب سے زیادہ مستحق ہیں تو نبی کریم ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: "كلو و لم يأكل، ثم أتاه ثانية بتمر فقال: رأيتك لا تأكل الصدقة وهذا شيء أهديته لك، فقال النبي ﷺ: بسم الله، وأكل" (۳) (تم لوگ کھالو اور آپ نے نہیں تناول فرمایا، پھر دوسری بار وہ کچھ کھجور لے کر آئے، اور فرمایا: میں نے دیکھا کہ آپ ﷺ صدقہ نہیں کھاتے ہیں اور یہ چیز میں نے آپ کو ہدیہ میں دی تو آپ ﷺ نے فرمایا: بسم اللہ اور کھالیا) اور نہ قبول منقول ہے نہ ایجاب کا حکم، سوال تو آپ نے اس لئے کیا

(۱) حدیث: "كان الناس يتحرون بهداياهم يوم عائشة" کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كان رسول الله ﷺ إذا أتي بطعام سأل....." کی روایت بخاری (الفتح ۵/ ۲۰۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۵۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حضرت سلمانؓ کی حدیث کی روایت احمد (۵/ ۴۴۳ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۲/ ۱۶ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

تھا کہ جان لیں کہ آیا وہ صدقہ ہے، یا ہدیہ؟ اور اکثر احادیث میں ایجاب و قبول منقول نہیں ہے، اور تعاطی کے سوا کچھ نہیں ہے، اور تراضی کے ساتھ تفرق (جدا ہو جانا) اس کی صحت پر دلالت کر رہا ہے، اور ایجاب و قبول ان عقود میں اگر مشروط ہوتے تو بڑا دشوار ہوتا اور مسلمانوں کے اکثر عقود فاسد ہوتے اور اکثر اموال حرام ہوتے، اور اس لئے بھی کہ ایجاب و قبول کا مقصد تراضی (باہمی رضامندی) پر دلالت ہے، لہذا جب بھاؤ تاؤ اور تعاطی جیسی اس پر دلالت کرنے والی چیز پائی جائے گی تو ایجاب و قبول کے قائم مقام ہوگی اور ان کی طرف سے کفایت کرے گی، کیونکہ یہ تعبدی معاملہ نہیں ہے (۱)۔

تعاطی کے ذریعہ اقالہ:

۵ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے تعاطی کے ذریعہ بیع سے اقالہ کو جائز قرار دیا ہے، ان حضرات نے فرمایا صحیح قول کے مطابق اقالہ بھی ایک جانب سے تعاطی کے ذریعہ منعقد ہو جائے گا (۲)۔

تعاطی سے اجارہ:

۶ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ اجارہ تو بیع کی طرح ہے، وہ بجائے عین (سامان) کے منافع تک محدود رہتا ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: جب بغیر کسی عقد، شرط یا اجرت کی پیشکش کے اپنا کپڑا کسی درزی یا دھوبی کو سینے یا دھونے کے لئے دے مثلاً کہے: اس کو لو اور کام کرو اور درزی اور دھوبی اسی کام کے لئے کھڑے ہوں، اور یہ کام کر ڈالیں تو دونوں کو اجرت ملے گی، اس لئے کہ اس کا

(۱) المغنی ۴/ ۵۶۱، ۵۶۲ طبع مکتبۃ الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۲، ۵/ ۴، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۵۵، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۳۷ ریاض۔

عرف جاری ہے، اور امام شافعی کے اصحاب کہتے ہیں، دونوں کو کچھ بھی اجرت نہیں ملے گی، اس لئے کہ دونوں نے یہ کام بغیر ایسے عوض کے کیا ہے جو ان کے لئے مقرر کیا جاتا، لہذا یہ اسی طرح ہوگیا جب دونوں نے کام تبرعاً کیا ہوتا۔

ابن عابدین کہتے ہیں تاتارخانیہ میں ہے کہ امام ابو یوسف سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا جو کشتی میں داخل ہوتا ہے یا پچھنا یا فصد لگواتا ہے، یا حمام میں داخل ہوتا ہے یا مشک کا پانی پیتا ہے، پھر اجرت اور پانی کی قیمت دے دیتا ہے تو فرمایا: استحساناً جائز ہے اور اس سے پہلے عقد کی حاجت نہیں ہے (۱)۔

بحث کے مقامات:

۷- فقہاء تعاطی کے احکام کی تفصیل ہر مسئلہ کی مناسبت سے اس کے محل میں کرتے ہیں، اور ان مقامات میں بیوع، اقالہ اور اجارہ ہیں۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۴/۴، المغنی لابن قدامہ ۵/۶۱۵، ابن عابدین ۴/۱۲۔

تعاویذ

دیکھئے: "تعویذ"۔

تعبدی

تعریف:

۱- تعبدی باعتبار لغت تعبد کی طرف منسوب ہے۔

تعبُّد تعبَّدَ کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے، "تعبد الرجل الرجل": جب آدمی نے آدمی کو غلام بنالیا ہو یا اس کو غلام کی طرح کردیا ہو۔

اور "تعبد الله العبد بالطاعة": اللہ نے بندہ سے طاعت چاہی یعنی اس سے عبادت کا مطالبہ کیا۔

لغت میں عبادت کے معنی ہیں: طاعت اور خضوع (فروتنی)، اور اسی سے "طریق معبد" ہے جب کثرت سے چلنے کی وجہ سے راستہ پامال وہموار ہوگیا ہو۔

اور لغت میں تعبد، تذلل (عاجزی) کے لئے بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: "تعبد فلان لفلان"، جب اس کے لئے فروتنی اور عاجزی اختیار کرے۔

تنسک (عبادت کرنے) کے معنی میں بھی آتا ہے، کہا جاتا ہے: "تعبد فلان لله تعالی" جب وہ اللہ کی عبادت کثرت سے کرے اور اس میں خشوع اور فروتنی ظاہر ہوجائے (۱)۔

اللہ کی طرف سے بندوں کے لئے تعبد: یہ ہے کہ ان کو عبادت وغیرہ امور کا مکلف بنائے، فقہاء اور اہل اصول اس معنی میں اس کو اکثر استعمال کرتے ہیں، جیسے ان کا قول: ہم خبر واحد اور قیاس پر

(۱) لسان العرب مادۂ "عبد"۔

عمل کرنے کے "متعبَّد"، یعنی مکلف ہیں، اور کہتے ہیں: نبی کریم ﷺ اپنے سے پہلے کی شریعتوں پر عمل کے متعبَّد یعنی مکلف تھے (۱)۔

۲-فقہاء اور اہل اصول کی اصطلاح میں تعبدیات کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے:

اول: عبادت وریاضت کے اعمال (۲)، اس معنی میں اس کے احکام جاننے کے لئے "عبادت" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوم: وہ احکام شرعیہ جن کی مشروعیت کی کوئی حکمت سوائے محض تعبد کے یعنی ان کا مکلف بنائے جانے کے بندہ پر ظاہر نہ ہوتا کہ بندہ کی بندگی کا امتحان ہو، چنانچہ اطاعت کرے تو ثواب پائے، نافرمانی کرے تو سزا پائے۔

اور یہاں حکمت سے مراد بندہ کا مفاد ہے یعنی اس کی جان، آبرو، دین، مال، یا عقل کی محافظت، رہا اخروی مفاد جیسے اللہ کی جنت میں داخل ہونا اور اس کے عذاب سے چھٹکارا پانا تو یہ ہر حکم یا ممانعت پر لبیک کہنے کے ساتھ لازمی ہے، خواہ وہ تعبدی ہو یا غیر تعبدی۔

۳- تعبدیات کی تعریف میں مشہور یہی ہے، اور شاطبی نے اپنی "الموافقات" میں اس پر روشنی ڈالی ہے کہ حکم کی حکمت کبھی اجمالی طور سے معلوم ہوتی ہے، اور یہ چیز بعض وجوہ سے اس کے تعبدی ہونے سے اس کو اس وقت تک نہیں نکالتی جب تک خصوصی طور پر اس کی وجہ نہ سمجھ میں آجائے، فرماتے ہیں: اسی میں سے: نکاح میں مہر کا مطالبہ، ماکول اللحم جانور کے مخصوص محل میں ذبح کرنا، میراث کے متعینہ حصے، اور طلاق و وفات کی عدت میں مہینوں کی تعداد اور اس جیسے وہ امور ہیں جن کی جزئی مصلحتیں سمجھنے میں عقلوں کا کوئی حصہ نہیں ہے کہ ان پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جائے، اس لئے کہ ہم اتنا جانتے ہیں کہ نکاح کی معتبر شرائط یعنی ولی، مہر اور اس جیسی چیزیں نکاح کو حرام کاری سے الگ کرنے کے لئے ہیں، اور میراث کے متعینہ حصے میت کے قرابت داروں کی ترتیب پر مرتب ہوتے ہیں، اور عدتوں و استبراءات سے مقصود اختلاط نسب کے خوف سے رحم (بچہ دانی) کی براءت کا معلوم کرنا ہے، لیکن یہ مجموعی امور ہیں، جیسے کہ فروتنی اور اللہ کی تعظیم عبادات کی مشروعیت کی علت ہیں، اور صرف اتنی حکمت وعلت معلوم ہونے سے ان احکام پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہوگا، مثلاً یہ کہا جائے کہ جب نکاح اور حرام کاری کے درمیان مثال کے طور پر کچھ دوسرے امور سے فرق پیدا ہوجائے تو یہ شرطیں مشروط نہیں ہوں گی، اور جب براءت رحم کا علم ہوجائے تو اقراء (حیض یا طہر) اور مہینوں اور اس جیسی چیزوں سے عدت مشروع نہ ہوگی (۱)۔

۴- فقہاء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ تعبدیات ہمارے لئے کسی ایسی حکمت سے مشروع ہیں جس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ہم پر مخفی رکھی گئی ہے یا وہ سرے سے کسی حکمت کے بغیر مشروع کی گئی ہیں، سوائے اللہ تعالیٰ کے بندوں کو مکلف کرنے اور ان سے طاعت چاہنے کے، تا کہ بندہ جو کچھ کر رہا ہے اس میں مصلحت کی صورت جانے بغیر مجرد امر ونہی سے اس کی طاعت کا امتحان لے، اس آقا کی طرح جو اپنے غلاموں کی جانچ کرنے کا ارادہ کرے کہ ان میں زیادہ مطیع کون ہے، اور ان کو کسی پتھر کے چھونے کے لئے دوڑ لگانے کا یا دائے بائیں توجہ کرنے کا حکم دے، جس میں مجرد طاعت کے علاوہ کوئی مصلحت نہ ہو۔

۵- ابن عابدین "الحلیہ" سے نقل کر کے لکھتے ہیں: اکثر علماء پہلے

---

(۱) مسلم الثبوت مطبوعہ برحاشیۃ "المستصفی" ۱۸۱/۲، القاہرہ مطبعہ بولاق۔

(۲) الموافقات للشاطبی (شیخ عبد اللہ دراز کی تحقیق کے ساتھ المکتبۃ التجاریہ قاہرہ کے ایڈیشن کا عکسی ایڈیشن) ۳۲۸/۲۔

(۱) الموافقات ۳۰۸/۲، ۳۱۸۔

قول کی طرف گئے ہیں اور وہی قول قوی و راجح ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ احکام مصالح کو حاصل کرنے والے اور مفاسد کو دور کرنے والے ہیں (۱)۔

اسی طرح شاطبی نے اپنی ''الموافقات'' میں استقراء کو اس بات کی دلیل بنایا ہے کہ تمام احکام شرعیہ دنیا اور آخرت میں بندوں کی مصلحتوں سے معلل ہوتے ہیں، اور شاطبی نے فرمایا: معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ کے احکام بندوں کی مصلحتوں کی رعایت سے معلل ہیں، اور اسی کو اکثر فقہاء متاخرین نے اختیار کیا ہے، فرمایا: جب رازی احکام شرعیہ کے لئے علل کے اثبات پر مجبور ہوگئے تو انہوں نے اس کو اس طرح ثابت کیا کہ علل احکام کا پتہ دینے والی علامات ہیں، اور شاطبی نے جن ادلہ کا استقراء کیا ہے ان میں سے وضو اور غسل کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا بھی ذکر کیا ہے: "مَایُرِیْدُ اللّٰهُ لِیَجعَلَ عَلَیْکُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَکُمْ وَلِیُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَیْکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ" (۲) (اللہ نہیں چاہتا کہ تمہارے اوپر کوئی تنگی ڈالے، بلکہ وہ (تو یہ) چاہتا ہے کہ تمہیں خوب پاک صاف رکھے اور تم پر اپنی نعمت پوری کرے تاکہ تم شکرگزاری کرو) اور روزے کے بارے میں ہے: "کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ" (۳) (تم پر روزے فرض کئے گئے جیسا کہ ان لوگوں پر فرض کئے گئے تھے جو تم سے قبل ہوئے ہیں عجب نہیں کہ تم متقی بن جاؤ) اور قصاص کے بارے میں ہے: "وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیَاةٌ یَّا اُوْلِی الْاَلْبَابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ" (۴) (اور تمہارے لئے اے

(۱) ردالمحتار علی الدرالمختار ۱/۳۰۱ طبع اول بولاق ۱۲۷۲ھ۔

(۲) سورۂ مائدہ/۵۔

(۳) سورۂ بقرہ/۱۸۳۔

(۴) سورۂ بقرہ/۱۷۹۔

اہل فہم! (قانون) قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم پرہیزگار بن جاؤ) اور اسی طرح کی آیات کا ذکر کیا ہے (۱)۔

ابن القیم بھی یہی نقطۂ نظر اختیار کرنے والوں میں ہیں، وہ فرماتے ہیں: ایک جماعت کہتی ہے کہ عدت وفات محض تعبد ہے، یہ غلط ہے، اس لئے کہ شریعت میں ایک بھی حکم ایسا نہیں ہے جس کی کوئی وجہ اور کوئی حکمت نہ ہو، سمجھنے والا اس کو سمجھتا ہے اور جس پر مخفی رہنا ہے اس پر مخفی رہتا ہے (۲)، اور اس بات کو اور وسعت سے ثابت کیا اور فرمایا: اللہ نے سزائیں مشروع کیں، اور جنس و مقدار میں انہیں ان کے اسباب پر مرتب کردیا کہ وہ غائب وحاضر کا جاننے والا احکم الحاکمین اور اعلم العالمین ہے، اور جو علم میں ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور ما کان وما یکون (جو ہوا اور جو ہوگا) کو جانتا ہے اور جس کا علم دقیق وجلیل (مراد چھوٹی بڑی چیز) پوشیدہ وظاہر نیز جس کی خبر بشر کو دینا ممکن ہے اور جس کی خبر ان کو دینا ممکن نہیں ہے سب کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اور یہ تخصیصات اور تقدیرات حکم کی وجوہات اور پسندیدہ مقاصد سے خارج نہیں ہیں، اسی طرح اس کے خلق میں واقع ہونے والی تخصیصات اور تقدیرات کا بھی معاملہ ہے، چنانچہ یہ اس کی مخلوق میں ہے اور وہ اس کے امر میں، دونوں ہی کا سرچشمہ اس کے علم وحکمت کا کمال اور ہر چیز کو اس کی اس جگہ میں رکھنا ہے جس کے لائق اس کے علاوہ کوئی جگہ نہیں ہے، اور جو صرف اسی محل کی متقاضی تھی، جیسے کہ قوت بصارت اور دیکھنے والی روشنی آنکھ میں، قوت سماعت کان میں، قوت شامہ ناک میں رکھی اور ہر حیوان اور غیر حیوان کو اس کے اعضاء، اشکال، صفات اور مقدار میں اسی چیز کے ساتھ مخصوص کیا جو اس کے لائق تھی اور جسے دینا بہتر تھا، چنانچہ اس کے اتقان اور مضبوطی کو عام

(۱) الموافقات ۲/۶، ۷۔

(۲) اعلام الموقعین ۲/۸۶۔

کردیا، اور جب اللہ سبحانہ وتعالی نے اپنی مخلوق کو آخری درجہ میں مضبوط اور آخری درجہ میں محکم بنایا تو اس کے امر کا غایت درجہ مضبوط ہونا زیادہ اولی اور لائق ہے، اور خلق وامر میں اللہ تعالی کی حکمت، اسی طرح اس کے اتقان اور حکمت وعلم محض سے اس کے صدور سے ناواقف ہونا نفس الامر میں اس کے انکار کا جواز فراہم نہیں کرتا[۱]۔

اور اسی روش پر ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں شاہ ولی اللہ دہلوی چلے ہیں، انہوں نے فرمایا: دوسرے (آنے والے) قول کی تکذیب سنت اور قرون مشہود لھا بالخیر کا اجماع کررہے ہیں[۲]۔

۲ – رہا دوسرا قول کہ کچھ احکام ایسے پائے جاتے ہیں اگرچہ بہت نادر ہی سہی، جن کا مقصد محض تعبد وامتثال ہوتا ہے، اس کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: ''وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ''[۳] (اور ان پر سے بوجھ اور قیدیں جو ان پر اب تک تھیں اتار دیتا ہے) کہ اللہ نے ہم سے پہلے لوگوں پر ان کے تعنت اور گروہ بندیوں کی وجہ سے ''بوجھ'' اور ''قیدیں'' ڈال رکھا تھا، جیسے کہ بنو اسرائیل پر لازم کردیا کہ جس گائے کی قربانی کا ان کو حکم دیا ہے نہ وہ بوڑھی ہو نہ بالکل نوعمر'' اور یہ کہ وہ زرد ہو، ایسے ہی بعض ابتلاءات، طلب طاعت، امتثال اور اس کا عادی بنانے میں بڑی مصلحت ہوتی ہے، حکام اپنے مددگاروں اور متبعین کو اس کا عادی بناتے رہتے ہیں، اور اس میں مال کثیر صرف کرتے ہیں تاکہ وہ لوگ ضرورت کے وقت کسی تردد کے بغیر احکام کی فوری تعمیل کریں، احکام کی مصلحت سمجھنے کی ضرورت محسوس نہ کریں، اس بات پر اکتفا اور اعتماد کریں کہ ان کا حاکم احکام اور ان کی مصلحتوں کو ان سے زیادہ جاننے والا ہے، بلکہ طاعت وامتثال اور ان کی طرف جلدی کرنے کی مصلحت ہی وہ اولین حکمت ہے جو شریعت وضع کرنے سے بلکہ تخلیق (جن وانس) سے مقصود ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: ''وَمَاخَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُوْنِ''[۱] (اور میں نے تو جنات اور انسان کو پیدا ہی اس غرض سے کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں)، اور فرمایا: ''يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللّٰهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيْكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ يَّخَافُهُ بِالْغَيْبِ''[۲] (اے ایمان والو! اللہ تمہیں آزمائے گا قدرے شکار سے جس تک تمہارے ہاتھ اور تمہارے نیزے پہنچ سکیں تاکہ اللہ معلوم کرلے کہ کون شخص اس سے بے دیکھے ڈرتا ہے) اور فرمایا: ''وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّٰى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِيْنَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِيْنَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ''[۳] (اور ہم ضرور تمہاری آزمائش کریں گے تاکہ تم میں سے جہاد کرنے والوں اور تم میں سے ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کرلیں اور تاکہ تمہاری حالتوں کی جانچ کرلیں) اور فرمایا: ''وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ''[۴] (اور جس قبلہ پر آپ (اب تک) تھے اسے تو ہم نے اسی لئے رکھا تھا کہ ہم پہچان لیں رسول کا اتباع کرنے والوں کو الٹے پاؤں واپس چلے جانے والوں سے)۔

لیکن اللہ نے شریعت اسلام میں ہم پر یہ فضل فرمایا کہ اس نے ابتلاء کی مصلحت کے ساتھ ساتھ اکثر احکام بندوں کی مصلحت کی رعایت کرنے والے مقرر فرمائے، لیکن یہ ایسے احکام کے وجود سے مانع نہیں ہے جن میں اس کی رعایت نہ ہو، بلکہ اس میں خاص طور سے ابتلاء مقصود ہو اور یہ بہت نادر ہے۔

---

(۱) اعلام الموقعین ۲/ ۱۲۰۔
(۲) حجۃ اللہ البالغۃ ۱/ ۱۱۔
(۳) سورۂ اعراف/ ۱۵۷۔

---

(۱) سورۂ ذاریات/ ۵۶۔
(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۴۔
(۳) سورۂ محمد/ ۳۱۔
(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۴۳۔

اس کے بارے میں غزالیؒ فرماتے ہیں: یہ بات معلوم ہے کہ شریعت کی عادت بجائے جامد تحکمات کے (حکم کو) مناسب معانی (علل) کے تابع بنانے کی ہے اور یہ شریعت کی غالب عادت ہے، فرماتے ہیں: شارع کے تصرفات کو تحکم یا ایسے مجہول پر محمول کرنا جو غیر معروف ہو، ایک طرح کی ضرورت ہے جس کی طرف عاجزی کے وقت رجوع کیا جاتا ہے، فرمایا: جو احکام مخلوق کے مصالح سے متعلق ہوتے ہیں جیسے شادیاں، معاملات، جنایات، ضمانات اور عبادات کے علاوہ بقیہ احکام تو ان میں تحکم شاذ و نادر ہوتا ہے، رہیں عبادات اور تقدیرات (مقداروں کی تعیین) تو ان میں تحکم (بغیر علت کے حکم دینا) غالب اور (حکم کو) معنی (علت) کے تابع بنانا نادر ہوتا ہے(۱)۔

اس کی صراحت شیخ عز الدین عبد العزیز بن عبد السلام نے اپنے ''قواعد'' میں کی اور فرمایا: تعبدات کا جلب مصالح (تحصیل منافع) اور درء مفاسد (دفع مفاسد) سے خالی ہونا جائز ہے، پھر اس پر سوائے مصلحت ثواب کے کسی اور مصلحت کی تحصیل کے بغیر اور سوائے نافرمانی کے مفسدہ کے کسی اور مفسدہ کو دفع کئے بغیر طاعت اور اذعان (فرماں برداری، انقیاد) کی بنا پر ثواب واقع ہوگا''۔

۷ - پہلے قول کے مطابق تعبدی کی حکمت کے علم کو اللہ تعالی نے اپنے لئے مخصوص کرلیا ہے اور اس پر اپنی مخلوق میں سے کسی کو باخبر نہیں کیا ہے، اور نفس الامر میں اس میں مصلحت ثابت ہونے کے باوجود اس پر مطلع ہونے کا کوئی طریقہ نہیں بنایا ہے، اسے آزمائش اور امتحان کے لئے ان سے مخفی رکھا ہے کہ آیا مصلحت کا پہلو جانے بغیر امتثال اور اطاعت کرتے ہیں یا خود اپنی مصلحت کی اتباع میں نافرمانی کرتے ہیں؟

(۱) قواعد الاحکام فی مصالح الانام ۱/ ۱۸، القاہرہ، المکتبۃ التجاریہ۔

اور دوسرے قول کے مطابق ان کی آزمائش ایسی چیز سے کی ہے جس میں ثواب کے علاوہ سرے سے کوئی مصلحت نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عبادت:

۸ - عبادت کی اصل طاعت اور خضوع ہے اور عبادات کی کئی قسمیں ہیں: انہیں میں نماز، زکاۃ، روزہ اور حج ہیں، ان میں سے بہت سی عبادات معقول المعنی ہیں جن کی حکمت شریعت نے بیان کردی ہے یا فقہاء نے اس کا استنباط کرلیا ہے، اسی میں سے نماز کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ"(۱) (اور نماز کی پابندی رکھئے، بیشک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے) اور حج کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ''(۲) (تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں)، اور رمضان کے درمیان سفر میں افطار کی رخصت کی حکمت میں فقہاء کا قول ہے کہ ''وہ دفع مشقت ہے'' لہذا ان میں سے کوئی چیز تعبدی نہیں ہے، اور عبادات کے بعض احکام غیر معقول المعنی ہیں، لہذا وہ تعبدی ہوں گے، جیسے رمی جمار کا سات سات ہونا۔

اور تعبدیات غیر عبادات میں بھی ہوتی ہیں مثلاً اس باندی کا استبراء (براءت رحم طلب کرنا) جس کو اس کے بیچنے والے نے مجلس بیع ہی میں خرید لیا ہو اور اس کے پاس قبل اس کے کہ خریدار باندی کو لے کر غائب ہوتا فسخ یا اقالہ کے ذریعہ لوٹ آئی ہو(۳)۔

(۱) سورۂ عنکبوت / ۴۵۔
(۲) سورۂ حج / ۲۸۔
(۳) المغنی شرح مختصر الخرقی ۷/ ۵۱۲، ۵۱۳ طبع سوم قاہرہ، دار المنار ۱۳۶۷ھ، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۸۰ مصطفی الحلبی ۱۳۵۶ھ، ۲/ ۲۸۰۔

ب-حق اللہ:

۹-بہت سے احکام کے متعلق کبھی کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ اللہ تعالی کے حق کے لئے ہے جیسے نماز، روزہ اور تمام عبادات اور جیسے چوری کی سزا، زنا کی سزا، اور ان میں سے بہت سے احکام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ انسان کے حق کے لئے ہے، جیسے قصاص، حدقذف، دین اور ضمانات اور کبھی یہ گمان کرلیا جاتا ہے کہ ان میں سے وہ تمام جو اللہ تعالی کے حق کے لئے ہیں تعبدی ہیں، (یہ بات درست نہیں ہے) بلکہ (اللہ تعالی کے حق سے) مراد یہ ہے کہ بندوں کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے، اور کسی کے لئے بھی ان کا ساقط کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ جب بھی اس کا سبب پایا جائے اور اس کے وجوب یا تحریم کی شرائط پائی جائیں، اس کا نافذ کرنا بندوں کے لئے ضروری ہوگا[1]، اور جو اللہ تعالی کے حق کے لئے ہیں وہ تمام ہی تعبدی نہیں ہیں، بلکہ تعبدی اس صورت میں ہوں گے جب اس میں حکمت کا پہلو مخفی ہو، اور غیر تعبدی (بھی) ہوں گے، اور یہ اس صورت میں ہوگا جب اس کی حکمت ظاہر ہوگی۔

شاطبی کہتے ہیں: وہ حکمتیں جن کا استخراج غیر معقول المعنی خاص طور سے تعبدیات کے لئے کیا جاتا ہے جیسے وضو کا مخصوص اعضاء کے ساتھ مخصوص ہونا اور اس ہیئت یعنی رفع یدین، قیام، رکوع اور سجود کے ساتھ نماز اور اس کا بجائے بعض شکلوں کے بعض شکلوں پر ہونا، روزہ کا بجائے رات کے دن سے مخصوص ہونا اور نماز کے اوقات کا دن اور رات کے دوسرے اوقات کو چھوڑ کر ان معینہ اوقات سے متعین کردینا، حج کا مخصوص مسجد کی جانب متعین مقامات میں ان معروف اعمال کے ساتھ مخصوص ہونا اور اسی جیسے وہ اعمال جن کی طرف کسی بھی طرح عقل راہ نہیں پاسکتی، نہ ہی اس کے قریب پھٹک سکتی ہے، بعض لوگ آتے ہیں اور ان کی حکمتیں نکالنے کی کوشش کرتے ہیں، یہ گمان کرتے ہوئے کہ ان اوضاع سے شارع کا مقصود وہی ہیں، یہ سب ایسے ظن وتخمین پر مبنی ہوتی ہیں جو اپنے باب میں عام نہیں ہیں، نہ ہی اس پر کوئی عمل مبنی ہوتا ہے بلکہ یہ شاذ امور کے سننے کے بعد تعلیل کرنے کی طرح ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے اس دعوی میں جس کا ہمیں علم نہیں ہے، نہ اس پر ہماری کوئی دلیل ہے، شریعت پر ظلم کیا ہے[1]۔

ج-ناتمام علت کے ذریعہ تعلیل:

۱۰-چونکہ تعبدیات کا حکم یہ ہے کہ اس پر قیاس نہیں کیا جاتا اسی لئے کبھی کبھار ناتمام علت کے ذریعہ جس حکم کی تعلیل کی گئی ہو وہ اس سے مشتبہ ہوجاتا ہے، اس لئے کہ اس پر بھی قیاس نہیں کیا جاتا اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعبدی کی کوئی علت ظاہر نہیں ہوتی، لہذا اس پر قیاس کرنا ممنوع ہوتا ہے، اس لئے کہ قیاس علت معلوم ہونے ہی پر ہوسکتا ہے، رہا علت قاصرہ سے معلل حکم تو اس کی علت معلوم ہوتی ہے، لیکن وہ اپنے محل سے تجاوز نہیں کرتی ہے، کیونکہ اصل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں اس کا وجود معلوم نہیں ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت خزیمہؓ بن ثابت کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر قرار دیا[2] اور یہ حکم ان کے ساتھ مخصوص ہے، اور اس کی علت اور وصف یہ ہے کہ وہ پہلے شخص تھے جن کو تنبہ ہوا تھا، اور انہوں نے اس متعین واقعہ میں آپ ﷺ کی عمومی تصدیق کے تقاضا کے تحت نبی کریم ﷺ کی تصدیق اور آپ ﷺ کے حق میں شہادت کے لئے سبقت کی تھی، اور اولیت ایسا وصف ہے جو بار

---

(۱) الموافقات ۲/ ۳۱۸۔

(۱) الموافقات ۱/ ۸۰۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة بن ثابت......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۲۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

بار نہیں ہوتا، لہذا یہ انہیں کے ساتھ مخصوص ہو گیا[۱] تو یہ تعبدی نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی علت معلوم ہے۔

د- قیاس کے طریقوں سے ہٹا ہوا معاملہ:

۱۱- جو حکم مخالف قیاس ہو کبھی وہ غیر معقول المعنی ہوتا ہے جیسے نو عورتوں سے نکاح کرنے کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی تخصیص اور ابو بردہ ہانی بن دینار کے حق میں قربانی میں بکری کے بچہ کا کافی ہونا[۲] اور جیسے تعداد رکعات کی تحدید۔

اور کبھی معقول المعنی ہوتا ہے جیسے اندازہ سے کھجور کی بیع کھجور سے کرنے کی ممانعت سے "بیع عرایا" کا استثناء کرنا[۳]۔

ھ- ایسا حکم جس کی علت کی صراحت کی گئی ہو:

۱۲- شاطبی نے ذکر کیا ہے کہ جن کی علت معلوم ہو ان میں سے بعض کبھی تعبدی ہوتے ہیں، فرمایا: صاحب شریعت کی طرف سے ہمارے لئے ظاہر ہوا ہے کہ مکلف بنانے میں مصالح دو طرح کے ہیں:

ایک وہ جن کی معرفت استدلال کے معروف طریقوں جیسے اجماع، نص، سبر، اشارہ اور مناسبت وغیرہ کے ذریعہ ممکن ہو، اور یہی وہ غالب قسم ہے جس کے ذریعہ ہم علت بیان کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ احکام اسی کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔

دوسری وہ جن کی طرف ان معہود راستوں سے پہنچنا ناممکن ہے، اور وحی کے بغیر ان پر مطلع نہیں ہوا جاسکتا ہے جیسے وہ احکام جن کے بارے میں شارع نے بتلایا ہے کہ وہ سرسبزی وشادابی، کشادگی اور عظمت اسلام کے قیام کے اسباب ہیں، جیسے حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ کے سیاق میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: "فَقُلْتُ: اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِّدْرَارًا، وَّ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِيْنَ وَ يَجْعَلْ لَّكُمْ جَنّٰتٍ وَ يَجْعَلْ لَّكُمْ أَنْهَارًا"[۱] (چنانچہ میں نے کہا: اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو، بیشک وہ بڑا بخشنے والا ہے، وہ تم پر کثرت سے بارش بھیجے گا اور تمہارے مال واولاد میں ترقی دے گا اور تمہارے لئے باغ لگادے گا اور تمہارے لئے دریا بہادے گا)، چنانچہ استغفار کے بارش اور سرسبزی کا سبب ہونے کی وجہ صرف وحی کے ذریعہ جانی جاسکتی ہے، اسی لئے اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، چنانچہ مثلاً استغفار کا حصول علم اور جسموں کی قوت کا سبب ہونا نہیں جانا جاسکتا، لہذا اس علت کی بنا پر قیاس کرنے کی کوئی گنجائش نہیں اور وہ تعبد محض پر موقوف ہوگی، اسی لئے اس سے معلل حکم کو اختیار کرنا تعبدی ہوگا، اور یہاں تعبد کا مفہوم شارع کی مقرر کردہ حد پر رک جانا ہے[۲]۔

تعبدیات کی مشروعیت کی حکمت:

۱۳- تعبدی احکام کو مشروع کرنے کی حکمت امتثال کا مطالبہ کرنا اور طاعت وبندگی کا امتحان لینا ہے، اس کی تعبیر رمی جمار کے اسرار کے بیان میں غزالی نے اپنے اس قول سے کی ہے: اللہ تعالیٰ نے بندوں پر کچھ ایسے اعمال مقرر کئے ہیں جن سے نفوس مانوس نہیں ہیں، اور

---

(۱) المعتمد لابی الحسین البصری ۲/ ۸۰۲ دمشق، المعہد الفرنسی ۱۳۸۴ھ، اعلام الموقعین لابن القیم ۲/ ۱۳۶ بیروت دار الجیل، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۵۱، المستصفی ۲/ ۳۴۵۔

(۲) حدیث: "إجزاء العناق في التضحية في حق أبي بردة....." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۱۳ طبع السلفیہ) نے اسی کے مثل تعلیقاً کی ہے اور مسلم (۳/ ۱۵۵۳ طبع دار عیسی الحلبی) اور نسائی (۷/ ۲۲۲ طبع دار الکتاب) نے اس کو موصولاً ذکر کیا ہے۔

(۳) المستصفی للغزالی ۲/ ۳۲۷، ۳۲۹۔

(۱) سورۂ نوح/ ۱۱۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۱۴۔

عقلیں ان کے معانی کی طرف راہ نہیں پاتی ہیں، جیسے پتھروں سے رمی جمار کرنا اور بار بار صفا اور مروہ کے درمیان آنا جانا، اور ان جیسے اعمال سے غلامی اور بندگی کا کمال ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ زکاۃ ایک ارفاق (فائدہ پہنچانا) ہے اور اس کا سبب قابل فہم ہے اور عقل کا اس کی طرف رجحان ہے، روزہ اس شہوت کا توڑ ڈالنا ہے جو اللہ کے دشمن کا ہتھیار ہے اور مشغولیات سے رک کر عبادت کے لئے فارغ ہوجانا ہے، اور نماز میں رکوع اور سجدہ کرنا ایسے افعال کے ذریعہ اللہ سے تواضع کرنا ہے جو تواضع والے افعال ہیں اور قلوب اللہ عز وجل کی تعظیم سے مانوس ہیں، رہا سعی کا تعدد، رمی جمار اور اس جیسے اعمال تو اس میں نفوس کا کوئی حصہ ہے، نہ فطرت کو اس سے کوئی انسیت ہے، نہ ہی عقلیں ان کی حکمتوں کو پاسکتی ہیں، لہذا اس کا اقدام کرنے کا اس کے سوا کوئی محرک نہیں ہے کہ اللہ یا اس کے رسول کا حکم ہے، لہذا اس کا بجالانا ضروری ہے، اور یہاں پر عقل کو اس کے تصرف سے علاحدہ کرنا اور نفس وطبیعت کو اس کے محل انسیت سے پھیرنا ہے، اس لئے کہ ہر وہ چیز جس کے معنی کا ادراک عقل کرے، طبیعت کا اس کی طرف کچھ میلان ہوجاتا ہے اور یہ میلان تعمیل حکم میں مدد کرنے والا اور امر کے ساتھ ساتھ فعل پر ابھارنے والا ہوجاتا ہے، چنانچہ اس سے غلامی اور انقیاد کا کمال ظاہر نہیں ہوتا، اسی لئے نبی کریم ﷺ نے خصوصی طور پر حج کے متعلق فرمایا: "لبیک بحجة حقا، تعبدا ورقا"(۱) لبیک (حاضر ہوں) باعتبار تعبد اور بندگی کے صحیح حج کے ساتھ) اور یہ بات نہ نماز کے متعلق فرمائی نہ غیر نماز کے متعلق۔

جب اللہ کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ مخلوق کی نجات ان کی طبیعتوں کی خواہشات کے برخلاف اعمال سے مربوط ہو، اور ان کی لگام شریعت کے ہاتھ میں ہو، اور وہ اپنے اعمال میں اطاعت کے طریق اور بندگی کے مطالبہ کے تقاضا کے مطابق کام کرتے ہوں تو جن احکام کی حکمتیں معلوم نہیں ہوتیں وہ تزکیہ نفوس، نیز طبائع اور اخلاق کو ان کے مقتضا سے مطالبۂ عبدیت کی طرف پھیرنے میں دوسرے تعبدی احکام کے مقابلہ میں زیادہ مؤثر ہیں (۱)۔

تعبدی کی معرفت کے راستے:

۱۴-معتبر طرق میں سے کسی طریق سے علت بیان کرنے سے عجز کے علاوہ تعبدیات کو دوسرے معلل احکام سے ممیز کرنے کی کوئی اور صورت معروف نہیں ہے، جیسا کہ علم اصول کے مباحث قیاس میں جانا جاتا ہے، اسی لئے ابن عابدین کہتے ہیں: اللہ نے جو کچھ مشروع کیا ہے اگر ہم پر اس کی حکمت ظاہر ہوجائے تو کہیں گے کہ یہ معقول المعنی ہے، ورنہ کہیں گے کہ یہ تعبدی ہے (۲) اور امام غزالی کا وہ کلام جو ابھی ابھی گزر رہا ہے اسی کی طرف اشارہ کررہا ہے کہ تعبد کی طرف رجوع کرنا ایک طرح کی ضرورت ہے جس کی طرف عاجزی کے وقت رجوع کیا جاتا ہے (۳)۔

اسی وجہ سے بعض احکام کو تعبدی یا معقول المعنی قرار دینے میں فقہاء کے اقوال مختلف ہوگئے ہیں، تو جس کو بعض فقہاء تعبدی سمجھتے ہیں دوسرے بعض اس کو ایسے مصالح سے معلل سمجھتے ہیں جن کے بارے میں ان کا ظن غالب ہے کہ شریعت نے ان احکام میں ان مصالح کو ملحوظ رکھا ہے، اسی میں سے یہ ہے کہ صاحب ''الدر المختار''

---

(۱) حدیث: "لبیک حجا حقا، تعبدا ورقا" کی روایت بزار (کشف الاستار ۲/ ۱۳ طبع مؤسسۃ الرسالہ) نے کی ہے اور اس کا ذکر مرفوعا اور موقوفا کیا ہے ابن حجر کہتے ہیں: دارقطنی نے ''العلل'' میں اس کے متعلق اختلاف نقل کیا ہے اور اپنی سند کے ساتھ اسے مرفوعا نقل کیا ہے اور وقف کو راجح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۲/ ۲۴۰ طبع المکتبۃ الاثریہ)۔

(۱) احیاء علوم الدین، المطبعۃ التجاریہ ۱/ ۲۷۴۔

(۲) رد المحتار ۱/ ۳۰۱۔

(۳) شفاء الغلیل رص ۲۰۰۔

فرماتے ہیں: سجود کی تکرار تعبدی معاملہ ہے، یعنی ابتلاء کو محقق کرنے کے لئے اس کا سبب غیر معقول ہے، اور ابن عابدین کہتے ہیں: کہا جاتا ہے کہ ان کو شیطان کو ذلیل کرنے کے لئے دو کی تعداد میں مقرر کیا گیا ہے کہ اسے ایک مرتبہ سجدہ کا حکم ہوا، اور اس نے سجدہ نہیں کیا اور ہم دو مرتبہ سجدہ کرتے ہیں (۱)۔

اور حائض کی طلاق کا بدعی ہونا کہا گیا کہ تعبدی ہے، دردیر کہتے ہیں: اصح یہ ہے کہ اس کی علت عدت کو طویل کرنا ہے، کیونکہ عدت کا آغاز حیض کے بعد کے طہر سے ہوگا (۲)۔

صفا مروہ کے درمیان سعی اور رمی جمار کو فقہاء غیر معقول المعنی کی مثال میں پیش کرتے ہیں، جیسا کہ غزالی کے حوالے سے گزر چکا ہے، لیکن بعض علماء اس کی نیز اس جیسے ان مناسک کی علت بیان کرتے ہیں جن کو بعض صالحین کے اعمال کے مطابق وضع کیا گیا ہے، جیسے کہ سعی جس کو کہ دونوں پہاڑوں کے درمیان اسماعیل علیہ السلام کی ماں کے دوڑنے کے انداز پر کیا گیا ہے، تقی الدین بن دقیق العید فرماتے ہیں: اس میں اسلاف کرام کے گزشتہ واقعات کو یاد کرنے کی حکمت ہے، اور ان کو یاد کرنے کی تہہ میں کچھ دینی مصلحتیں ہیں، اس لئے کہ ان میں سے بہت سے اعمال کے دوران واضح ہوتا ہے کہ وہ لوگ کس قدر اللہ تعالی کے احکام کی بجا آوری کرتے تھے، اس کی طرف سبقت کرتے تھے اور جانیں کھپا دیتے تھے، اس سے ہم پر ظاہر ہوتا ہے کہ حج میں واقع ہونے والے بہت سے اعمال جن کو ”تعبد“ کہا جاتا ہے، وہ ایسے نہیں ہیں جیسا کہ انہیں کہا جاتا ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ جب ہم انہیں کرتے ہیں اور ان کے اسباب کو یاد کرتے ہیں، اس سے ہم کو پہلوں کی تعظیم کا اور اللہ کے حکم کی پیروی میں مشقتوں کے برداشت کرنے میں وہ جس مقام پر تھے، اس کا حصول ہوتا ہے، اس کو یاد کرنے سے ہم میں اسی طرح کے اعمال کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور ہمارے دلوں میں پہلوں کی عظمت جانشیں ہوتی ہے اور یہ ایک معقول معنی ہے، پھر بیان کیا ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی حضرت ہاجرہ علیہ السلام کے فعل کی اقتداء ہے، اور رمی جمار حضرت ابراہیم علیہ السلام کے فعل کی اقتداء ہے، اس لئے کہ آپ نے اس جگہ ابلیس کو کنکریاں ماری تھیں (۱)۔

اور ابن القیم نے ”اعلام الموقعین“ میں اپنے شیخ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے جیسا کہ گزر چکا ہے، یہ رائے اختیار کی ہے کہ شریعت میں محض تعبد نہیں ہے۔ اور جس کے بارے میں بھی کہا گیا کہ وہ مخالف قیاس ہے، اس کا رد کیا جیسے بیع مصراۃ میں واپس کردہ جانور کے دودھ کے بدلے میں ایک صاع مقرر کرنا یا یہ کہا گیا ہے کہ شریعت نے مساوی صورتوں کے حکم میں فرق کردیا ہے مثلاً بچی کے پیشاب میں دھلنے کا حکم دیا ہے اور بچے کے پیشاب میں پانی چھڑکنے کا حکم دیا ہے، یا یہ کہا گیا ہے کہ شریعت نے دو الگ الگ صورتوں کا حکم ایک کردیا ہے مثلاً خطأ اور عمد میں برابر ضمان واجب کیا ہے تو جس میں بھی یہ بات کہی گئی اس کی انہوں نے علت بیان کی، اور اس میں حکمت کی وجہ نیز یہ بات بیان کی ہے کہ اس کی علت معقول ہے، موافق قیاس ہے، اس کے مخالف نہیں ہے اور اس پر طویل بحث کی ہے (۲)۔

تعبدیات کہاں ہوتی ہیں؟ اس کی کچھ مثالیں:

۱۵ - بعض اہل اصول نے بیان کیا ہے کہ تعبدیات زیادہ تر اصول عبادات میں ہوتی ہیں جیسے نماز، روزہ یا اعتکاف کی اصل کی مشروعیت

(۱) الدر وحاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۰۔
(۲) الشرح الصغیر علی مختصر خلیل ۲/ ۵۳۹، قاہرہ طبع دار المعارف۔

(۱) إحکام الأحکام شرح عمدۃ الأحکام لابن دقیق العید ۲/ ۷۵۔
(۲) اعلام الموقعین ۲/ ۳، ۵۰، ۷۴۔

اوران کے اسباب مقرر کرنے میں جیسے نماز ظہر کے لئے زوال شمس کو اور نماز مغرب کے لئے غروب شمس کو سبب مقرر کرنا اور حدود اور کفارات میں اور عددی تقدیرات میں عام طور پر تعبدیات ہوتی ہیں، جیسے تعداد رکعات کی تحدید، حدود میں کوڑوں کی تعداد کی تحدید اور گواہوں کی تعداد کی تحدید۔

شاطبی نے عادات کے اندر اس کے وقوع کی مثالوں میں نکاح میں مہر طلب کرنے، ذبح کو مخصوص محل سے خاص کرنے، میراث میں مقررہ حصوں اور عدت طلاق اور عدت وفات میں مہینوں کی تعداد کو بیان کیا ہے (۱)۔

حنابلہ کے یہاں اس کی مثالوں میں سے یہ حدیث بھی ہے: "نهى النبي ﷺ أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة" (۲) (نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ مرد عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرے)۔ صاحب "المغنی" کہتے ہیں: مرد کو عورت کے وضو سے بچے ہوئے پانی کے استعمال سے روکنا تعبدی اور غیر معقول ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، اسی لئے اس عورت کے سوا دوسری عورت کے لئے حدث سے پاکی حاصل کرنے اور نجاست کو دھونے وغیرہ میں اس پانی سے پاکی حاصل کرنا مباح ہوگا، اس لئے کہ نہی مرد کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کے معنی غیر معقول ہیں، لہذا اس کو محل نہی میں محدود رکھنا واجب ہوگا اور کیا مرد کے لئے اس سے نجاست کو دھونا جائز ہوگا؟ اس میں دو نقطۂ نظر ہیں:

ایک: یہ کہ نا جائز ہے، قاضی کا قول یہی ہے۔

دوسرا: یہ کہ جائز ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ یہ پانی عورت کو حدث اور نجاست سے پاک کرتا ہے، لہذا جب مرد نجاست کو دھوئے تو تمام پانیوں کی طرح یہ بھی نجاست کو زائل کردے گا اور حدیث کی علت غیر معقول ہے، لہذا جس کے لئے اس کا لفظ وارد ہوا ہے (یعنی حدث سے پاکی حاصل کرنا، نہ کہ کچھ اور) اسی تک حکم محدود رہے گا (۱)۔

تعلیل اور تعبد کے اعتبار سے احکام میں اصل:

۱۶ - اہل اصول کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا احکام میں اصل تعلیل ہے یا عدم تعلیل؟ چنانچہ بعض پہلے کی طرف گئے ہیں، لہذا دلیل کے بغیر احکام کو معلل نہیں کیا جائے گا، ان کا کہنا ہے کہ نص اپنے صیغہ سے حکم ثابت کرتی ہے، نہ کہ علت سے، امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے کہ اصل کسی وصف سے معلل کرنا ہے، لیکن کوئی ایسی دلیل ضروری ہوگی جو اس وصف کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہو، "تلویح" میں فرماتے ہیں: اصحاب شافعی کے درمیان مشہور یہ ہے کہ احکام میں اصل تعبد ہے نہ کہ تعلیل فرمایا: اور مختار یہ ہے کہ نصوص میں اصل تعلیل ہے اور صحت قیاس کے لئے ایسی دلیل ضروری ہے جو اس وصف کو جو کہ علت ہے، ممیز کر سکے، اور اس کے ساتھ ہی تعلیل اور تمیز سے پہلے کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ یہ حکم جس کی علت نکالنے کا ارادہ ہے، فی الجملہ معلل ہے (۲)۔

اور شاطبی اس طرف گئے ہیں کہ اس کے بارے میں عبادات اور معاملات کے درمیان معاملہ مختلف ہوتا ہے، فرمایا: مکلف کے لئے

---

(۱) الموافقات للشاطبی ۲/ ۳۰۷، ۳۰۸، شرح جمع الجوامع ۲/ ۲۰۶۔

(۲) حدیث: "نهى النبي أن يتوضأ بفضل....." کی روایت امام احمد (۶۶/۵ طبع المکتب الاسلامی) اور ابوداؤد (۱/ ۶۳ طبع عبید الدعاس) نے کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں: اس کی سند صحیح ہے (سبل السلام ۱/ ۲۹ طبع دار الکتاب العربی)۔

(۱) المغنی ۱/ ۲۱۶ طبع سوم۔

(۲) شرح التلویح علی التوضیح لسعد الدین التفتازانی ۲/ ۶۷، ۳ المطبعۃ الخیریہ شفاء الغلیل للغزالی رص ۲۰۰۔

عبادات میں اصل تعبد ہے نہ کہ معانی کی طرف التفات اور عادات میں اصل معانی کی طرف التفات ہے۔

۱۷- عبادات میں تعبد کے اصل ہونے پر دلالت کرنے والے چند امور ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں:

استقراء، چنانچہ نمازیں مخصوص ہیئتوں پر مخصوص افعال کے ساتھ خاص ہیں، اگر ان سے نکل جائیں تو عبادات نہیں ہوں گی، اور ہم نے کسی ہیئت میں ذکر کو مطلوب اور دوسری ہیئت میں غیر مطلوب پایا، اور حدث سے طہارت پاک پانی کے ساتھ مخصوص ہے، اگرچہ دوسرے سے نظافت ممکن ہو، اور تیمم (حالانکہ اس میں حسی نظافت نہیں ہے) پاک پانی سے طہارت حاصل کرنے کے قائم مقام ہوجاتا ہے، اور اسی طرح دوسری عبادات جیسے روزہ اور حج وغیرہ ہیں، اور تعبد کی عمومی حکمت ہم نے اللہ تعالیٰ کے احکام کی اطاعت سمجھی ہے، اور اتنی سی بات سے کوئی مخصوص علت نہیں معلوم ہوپاتی جس سے کوئی حکم خاص سمجھا جائے، تو ہم نے جان لیا کہ اس محدود سے اولین مقصود شرعی اللہ تعالیٰ کے لئے تعبد ہے، اور اس کے علاوہ شرعاً غیر مقصود ہے۔

اسی میں سے یہ بھی ہے کہ محدود اور غیر محدود کے ساتھ تعبد میں اگر توسع کرنا مقصود ہوتا تو شریعت اس پر کوئی واضح دلیل ضرور مقرر کرتی، اور جب ہم نے اس کو اس طرح نہیں پایا، بلکہ اس کے خلاف پایا تو معلوم یہ ہوا کہ مقصود اسی محدود تک توقف کرنا ہے الا یہ کہ کسی نص یا اجماع کے ذریعہ بعض صورتوں کا معنی مقصود واضح ہوجائے تو اس کی اتباع کرنے والے پر کوئی ملامت نہ ہوگی، لیکن یہ کم ہے، لہٰذا اصل نہیں ہے، اصل تو وہ ہوتا ہے جو باب میں عام اور اس مقام میں غالب ہو۔

۱۸- پھر شاطبی کہتے ہیں: عادات میں معانی کی طرف التفات کا اصل ہونا چند وجوہ سے ہے:

اول: استقراء، چنانچہ ایک ہی چیز کو ہم دیکھتے ہیں کہ اس حالت میں ممنوع ہوتی ہے جب اس میں کوئی مصلحت نہ ہو، پھر جب مصلحت ہوتی ہے تو جائز ہوجاتی ہے جیسے کسی اجل (آئندہ کی کوئی مدت) تک کے لئے درہم کا درہم سے تبادلہ بیع میں ممنوع ہے اور قرض میں جائز ہے، اور جیسے ایک جنس کے تر کی بیع اس کے خشک سے کرنا، اس وقت ممنوع ہے جب اس میں بغیر کسی مصلحت کے صرف غرر اور سود ہو، اور جب اس میں کوئی راجح مصلحت ہو تو جائز ہے جیسا کہ عرایا کے کھجور کی بیع کھجور سے کرنا، لوگوں پر توسع کرتے ہوئے جائز قرار دیا گیا اور اس لئے کہ نصوص نے عادات کے احکام کی تعلیل مصلحت سے کی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول میں ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ"(۱) (اور تمہارے لئے اے اہل فہم! (قانون) قصاص میں زندگی ہے) اور تحریم خمر (شراب کی حرمت) کی آیت میں ہے: "إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ، وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ"(۲) (شیطان تو بس یہی چاہتا ہے کہ تمہارے آپس میں دشمنی اور کینہ شراب اور جوے کے ذریعہ سے ڈال دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے، سو اب بھی تم باز آؤ گے) اور ایک حدیث میں ہے: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان"(۳) (قاضی دو آدمیوں کے درمیان اس حال میں فیصلہ نہ کرے کہ وہ غصہ میں ہو) اور اسی طرح کی مثالیں۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۷۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۹۱۔

(۳) حدیث: "لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان" کی روایت امام بخاری (فتح الباری ۱۳/ ۱۳۶ طبع السلفیہ) نے "لا يقضين" (ہرگز فیصلہ نہ کرے) کے الفاظ کے ساتھ کی ہے اور اس باب کے الفاظ ابن ماجہ (۲/ ۷۷۶ طبع عیسی الحلبی) کے ہیں۔

دوم: یہ کہ عادات میں اللہ تعالیٰ نے جس (وصف) مناسب سے تعلیل کی ہے ان کے اکثر کو جب عقول پر پیش کیا جاتا ہے، تو اس کو عقلوں کے ذریعہ قبولیت حاصل ہوجاتی ہے، تو ہم نے اس سے سمجھ لیا کہ شارع کا مقصد معانی کا تابع بنانا ہے، نہ کہ نصوص پر توقف کرنا، برخلاف عبادات کے کہ اس میں اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، اسی لئے امام مالکؒ نے توسع اختیار کیا اور مصالح مرسلہ اور استحسان کے قائل ہوئے۔

سوم: یہ کہ عادات کے معاملات میں معانی کی طرف توجہ کرنا فترات (دونبیوں کے درمیانی دور) میں بھی معلوم تھا اور عقلاً اس پر اعتماد کرتے تھے یہاں تک کہ ان کے مصالح انہیں کے ذریعہ چلتے تھے، اس میں فلسفیانہ حکمت والے اور دوسرے برابر تھے، البتہ تفصیلات میں ان لوگوں نے فی الجملہ کوتاہی کی تو مکارم اخلاق کے اتمام کے لئے شریعت آئی، اسی وجہ سے شریعت نے ان احکام کے ایک حصہ کو باقی رکھا جو جاہلیت میں تھے جیسے: دیت، قسامت، مضاربت، کعبہ کو غلاف چڑھانا، اور اسی طرح وہ چیزیں جو اچھی عادتوں اور مکارم اخلاق میں سے تھیں جنہیں کہ عقلیں قبول کرتی ہیں(۱)۔

تعبدی اور معقول المعنی کے درمیان موازنہ؟

۱۹ - ابن عابدین نے صاحب "الفتاوی النمر تاشیہ" سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: اس کے سلسلہ میں اپنے علماء سے اس میں سے کسی چیز کے متعلق مجھے واقفیت نہیں ہوئی، سوائے ان کے اس قول کے کہ نصوص میں اصل تعلیل ہے، اس لئے کہ یہ معقول المعنی کی افضلیت کی طرف اشارہ کرتا ہے، فرمایا: "اس پر مجھے فتاوی ابن حجر میں واقفیت ہوئی، ابن حجر نے فرمایا: ابن عبد السلام کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ تعبدی افضل ہے، اس لئے کہ وہ محض انقیاد ہے، برخلاف اس کے جس کی علت ظاہر ہو، اس لئے کہ اس کا کرنے والا کبھی اسے فائدہ کے حصول کے لئے کرتا ہے، اور بلقینی نے ان کی مخالفت کی اور فرمایا: "اس میں کوئی شک نہیں کہ معقول المعنی من حیث الجملہ افضل ہے، اس لئے کہ شریعت کا اکثر حصہ اسی طرح ہے(۱)۔

اور شاطبی کا ظاہر کلام یہ ہے کہ اس کے قول کو اختیار کیا جائے جو اس کا قائل ہے کہ تعبدی افضل ہے، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا: تکالیف میں جب مصلحت کا قصد معلوم ہوجائے تو اس کے تحت مکلف کے دخول کی تین حالتیں ہیں:

اول: اس سے اسی چیز کا قصد کرنا جس کے بارے میں سمجھ میں آرہا ہو کہ شارع کا اس کی مشروعیت کا مقصد ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں ہے لیکن تعبد کے قصد سے اس کو خالی نہ کرنا چاہئے، کتنے ہی لوگ ہیں جنہوں نے مصلحت سمجھی، اور غیر مصلحت پر توجہ نہیں دی، اور آمر کے اس کے حکم دینے سے غافل ہوگئے، اور یہ ایسی غفلت ہے جو بہت سی نیکیوں کو فوت کردیتی ہے برخلاف اس صورت کے جب تعبد میں کوتاہی نہ کرے، پھر مصالح کے معلوم ہی میں منحصر ہونے پر شاذ ونادر ہی دلیل قائم ہوتی ہے، تو جب حصر ثابت نہیں ہوتا تو اس معینہ حکمت کا قصد بسا اوقات اس چیز کو ساقط کردیتا ہے جو کہ اسی طرح حکم کی مشروعیت سے مقصود ہوتا ہے۔

دوم: اس سے وہی قصد کرنا جس کے بارے میں امید ہے کہ شارع نے اس کا قصد کیا ہوگا، چاہے وہ ان چیزوں میں ہو جس پر وہ مطلع ہوگیا ہو یا مطلع نہ ہوا ہو۔

یہ قصد اول کے مقابلہ زیادہ کامل ہے، البتہ بسا اوقات تعبد پر

(۱) الموافقات ۲/ ۳۰۰، ۳۰۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۰۱۔

غور کرنا اس سے چھوٹ جاتا ہے۔

سوم: اس سے صرف امتثال امر کا قصد کرے، مصلحت کا قصد سمجھا ہوا نہیں۔

فرمایا: یہ زیادہ مکمل اور محفوظ ہے۔

اس کا مکمل ہونا اس لئے ہے کہ اس نے اپنے کو حکم بردار بندے اور لبیک کہنے والے غلام کے طور پر کھڑا کر رکھا ہے، کیونکہ اس نے صرف امر کو معتبر مانا ہے اور مصلحت کے علم کو اجمالی اور تفصیلی طور پر اس کے جاننے والے یعنی اللہ تعالی کے حوالہ کر دیا۔

اور اس کا محفوظ ہونا اس لئے ہے کہ امتثال امر کی وجہ سے عمل کرنے والا بندگی کے تقاضے پر عمل کر رہا ہے، تو اگر اس کو غیر اللہ کا قصد پیش آئے گا تو تعبد کا قصد اس کو رد کر دے گا[1]۔

تو انہوں نے یہ جو فرمایا ہے یہ معقول المعنی احکام کے مقابلہ میں تعبدیات میں زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔

اس میں غزالی کا بھی مسلک یہ ہے کہ تعبدی افضل ہے جیسا کہ وہ ان کے اس قول سے واضح ہے جو گزر چکا ہے کہ جن کے معانی کی طرف راہ نہ ملے وہ تزکیہ نفوس میں تعبدات کی انواع میں سب سے زیادہ موثر ہیں[2]۔

اور حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ افضلیت کے سلسلہ میں یہ دونوں قول اجمال کے طور پر ہیں، جہاں تک جزئیات کی طرف نگاہ ڈالنے کا تعلق ہے تو کبھی تو تعبدی افضل ہوتا ہے جیسے وضو اور غسل جنابت، ان میں وضو افضل ہے، اور کبھی معقول افضل ہوتا ہے جیسے طواف اور رمی کہ ان میں طواف افضل ہے[3]۔

(۱) الموافقات ۲/ ۳۷۳، ۳۷۴۔

(۲) احیاء علوم الدین بحاشیہ شرح الزبیدی ۴/ ۴۴۳۔

(۳) رد المحتار ۱/ ۳۰۰۔

تعبدیات کی خصوصیات:

۲۰ - تعبدیات کے احکام میں سے ہے:

الف - کہ اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ قیاس معرفت علت کی فرع ہے، اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ تعبدی کی علت غیر معلوم ہوتی ہے، لہذا اس پر قیاس ممتنع ہوگا، اور اس کا حکم اپنے محل سے تجاوز نہیں کرے گا، خواہ وہ عام قاعدہ سے مستثنی ہو، اور استثناء کے معنی غیر معقول ہوں، جیسے نبی کریم ﷺ کی نو نکاح کرنے سے تخصیص، اور حضرت ابو بردہؓ کی بکری کے بچہ کی قربانی سے تخصیص یا اس طرح نہ ہو، بلکہ وہ ابتدائی حکم ہو جیسے رکعات کی تعداد کی تحدید، رمضان کے مہینہ کا وجوب، حدود و کفارات اور اس کی ہم جنسوں کی تحدید اور وہ تمام ابتدائی تحکمات (غیر معقول المعنی حکم) جس میں کوئی معنی سمجھ میں نہ آئے، لہذا ان پر دوسروں کو قیاس نہیں کیا جائے گا[1]۔

۲۱ - اسی اصل کی بنا پر فقہاء کے درمیان کچھ فقہی جزئیات میں اختلاف واقع ہوا ہے، انہیں میں لواطت کرنے والے کو سنگسار کرنا بھی ہے، حنفیہ نے اس کو رد کر دیا ہے، اور امام مالکؒ، ایک روایت میں امام احمدؒ، اور دو اقوال میں سے ایک کے مطابق امام شافعیؒ نے اس کا اثبات کیا ہے، حنفیہ کہتے ہیں: "حدود اور کفارات میں قیاس جاری نہیں ہوگا، اس لئے کہ حدود ایسی تحدیدات پر مشتمل ہیں جو غیر معروف ہیں، جیسے حد زنا میں سو کی تعداد اور قذف (زنا کا الزام لگانے) میں اسی کی تعداد، اس لئے کہ عقل خاص اس عدد کو معتبر ماننے کی حکمت کا ادراک نہیں کر سکتی اور فرماتے ہیں: "اور ان میں (یعنی حدود کے احکام میں) جو معقول ہوں بھی تو قیاس میں شبہ خطا ہونے

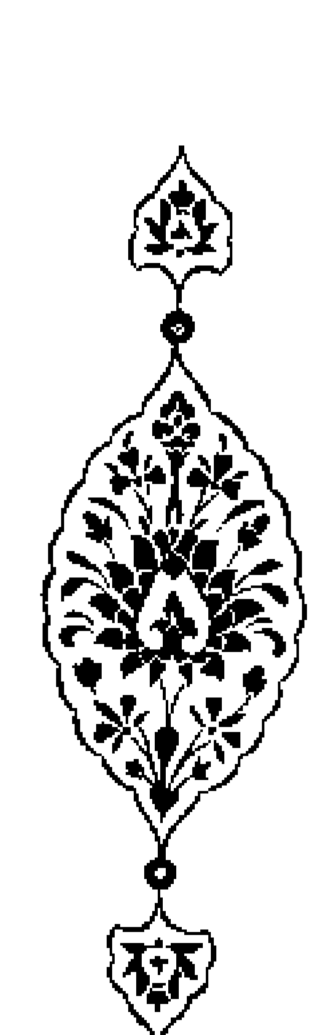
(۱) شرح جمع الجوامع وحاشیہ البنانی ۲/ ۲۱۸، المستصفی ۲/ ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۴۷، شرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۵۰، المعتمد لابی الحسین ۱/ ۷۹۵، ارشاد الفحول للشوکانی رص ۲۲۲، ۲۲۳۔

کے احتمال کی وجہ سے قیاس کے ذریعہ حدود کے عدم اثبات کا موجب ہے، اور اس کی مثال جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا، اس لئے ہے کہ جرم اسی نے کیا تھا، لہذا اسی کو کاٹ ڈالا گیا، اور کفارات کی تحدیدات کا اختلاف بھی اسی طرح ہے، اس لئے کہ وہ بھی غیر معقول ہیں جیسے رکعات کی تعداد غیر معقول ہیں۔

اور غیر حنفیہ نے حدود اور کفارات میں قیاس کو جائز قرار دیا ہے، لیکن جن کے احکام کے معنی معقول ہیں ان میں، جن کے معنی غیر معقول ہوں ان میں نہیں، جیسا کہ حدود اور کفارات کے علاوہ میں ہے[1]۔

ب۔ شاطبی کہتے ہیں: تعبدیات میں جو عبادات میں سے ہوں ان میں نیت ضروری ہے جیسے: طہارت، نماز اور روزہ، اور جس نے ان میں سے بعض میں نیت کو شرط نہیں قرار دیا ہے تو وہ اس بعض کے معقول المعنی ہونے پر بنا رکھتا ہے، لہذا اس کا حکم اسی طرح ہے جیسے کہ اس وقت ہوتا جب وہ امور عادات میں سے ہوتا، رمضان اور نذر معین کے روزہ میں حنفیہ نے رات سے نیت کرنے یا تعیین کرنے کو شرط نہیں قرار دیا ہے، اور ان کے یہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان دونوں چیزوں کے وقت دوسرے کی نیت کرے بھی تو وہ انہیں کی طرف پھر آئے گا، اس بنا پر کہ مفطرات (روزہ توڑنے والی چیزوں) سے روکنے کا استحقاق خود اس وقت کو تھا، لہذا وہ دوسرے کی طرف نہیں پھرے گا، اور دوسری چیز کا قصد اس کو اس سے نہیں پھیرے گا۔

اور اسی میں سے وہ ہے جو حنابلہ نے رات کی نیند سے اٹھنے والے کے لئے برتن میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے ان کے دھونے سے متعلق کہا ہے کہ وہ تعبدی ہے، لہذا اس کے لئے خاص نیت کا اعتبار کیا جائے گا، اور ہاتھوں کو دھونے کی طرف سے وضو یا غسل کی نیت کافی نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہ دونوں الگ عبادات ہیں[1]۔



(۱) الموافقات ۲/ ۳۲۹۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۱۹ ریاض، المکتبۃ الحدیثہ۔

تعبیر

تعریف:

۱- لغت میں تعبیر تبیین (واضح کرنے) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "عبر عما في نفسه"، یعنی اس کے دل میں جو کچھ تھا اس کو اس نے ظاہر اور واضح کیا۔

اور "عبَر عنه" یعنی جو اپنے عجز کو ظاہر کرے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے، اور "اللسان یعبر عما في الضمیر" یعنی زبان دل میں جو کچھ ہو اس کو واضح کرتی ہے، اس کا اسم "العبرة" "العِبارة" اور "العَبارة" ہے۔ ابو البقاء کفوی نے اس کو تعبیر رؤیا (خواب کی تعبیر) کے ساتھ مخصوص کیا ہے، یعنی خواب کے ظاہر کے ذریعہ ان کے باطن کی طرف عبور کر جانا اور فقہاء کے ذریعہ اس کا استعمال لغوی معنی سے باہر نہیں ہے [1]۔

تعبیر کے طریقے:

۲- ارادہ کو واضح کرنے کے لئے ایک سے زائد طریقے ہیں، اس لئے کہ کبھی وضاحت قول سے ہوتی ہے، کبھی فعل سے ہوتی ہے اور کبھی خاموشی، ہنسنے یا رونے سے ہوتی ہے اور فعل یا تو تعاطی کے ذریعہ ہوتا ہے یا لکھنے سے یا اشارہ سے۔

(۱) لسان العرب والمصباح المنیر مادۂ "عبر"، الکلیات لفظ "تعبیر" ۲/ ۱۰۳۔

اول: قول سے تعبیر:

۳- ارادہ کی وضاحت کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ قول (زبانی گفتگو) سے ہو، اس لئے کہ وہ اس ارادہ کو سب سے زیادہ واضح کرنے والی دلالت ہے، اور اس لئے کہ رضامندی یا عدم رضا ایک پوشیدہ قلبی معاملہ ہے جس کی ہمیں کوئی خبر نہیں ہے، لہذا حکم کا مدار ایک ظاہری سبب یعنی قول پر رکھ دیا گیا، اسی لئے صیغہ یا ایجاب وقبول تمام عقود میں رکن ہے، خواہ یہ عقود معاوضہ والے ہوں جیسے بیع اور اجارہ، یا تبرعات ہوں، جیسے ہبہ اور عاریت یا وثیقہ والے (حصول اعتماد والے) ہوں جیسے رہن یا جو ابتداء کے اعتبار سے تبرع اور آخر کے اعتبار سے معاوضہ ہوں جیسے قرض یا اس کے علاوہ دوسرے عقود ہوں، جیسے شرکت، وکالت، نکاح اور طلاق [1]۔

تفصیل کے لئے "صیغہ" کی اصطلاح دیکھئے۔

دوم: فعل سے تعبیر:

۴- فعل سے وضاحت کرنے کی شکل واضح انداز میں معاطاۃ میں ظاہر ہوتی ہے، اور یہ بیع معاطاۃ یا تعاطی میں ہوتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ خریدار قیمت دے، اور زبانی ایجاب وقبول کے بغیر فروخت ہونے والی چیز لے لے اور یہ فقہاء کے درمیان محل اختلاف ہے۔

چنانچہ جمہور (حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ میں سے متولی اور

(۱) ابن عابدین ۴/ ۲۶۲ اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۱۵، ۴/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات ۱۷۱، ۳۳۹، ۴۸۳، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵/ ۳، القوانین الفقہیہ رص ۲۰۰، ۲۳۲، ۲۵۰، ۲۷۱، ۲۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۱۷، ۲۱۷، ۱۲۱، ۲۲۲، ۲۶۴، ۳۱۰، ۲۳۲، ۳۹۷، کشاف القناع ۳/ ۱۴۶، ۲۱۲، ۳۱۴، ۳۲۲، ۴۶۱، ۵۰۸، ۵۴۷، ۴/ ۶۲، ۲۹۸، ۵/ ۳۷۔

بغوی) اس کے صحیح ہونے اور اس صورت کے ساتھ اس کے منعقد ہوجانے کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ عرف میں فعل رضامندی پر دلالت کرتا ہے، اور بیع سے مقصود یہی ہوتا ہے کہ دوسرے کے قبضہ میں جو چیز ہے اس کو ایسا عوض دے کر لے لیا جائے جس سے وہ راضی ہو، لہذا قول (زبانی اظہار) شرط نہیں ہوگا اور عملی طور پر لین دین کر لینا کافی ہوگا۔

اکثر شافعیہ کے نزدیک ''تعاطی'' سے بیع منعقد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ اپنی وضع سے فعل باہمی رضامندی پر دلالت نہیں کرتا ہے، لہذا جس پر اس کے ذریعہ قبضہ کیا جائے وہ بیع فاسد کے ذریعہ قبضہ کئے ہوئے سامان کی طرح ہوگا، لہذا ہر ایک اپنے دوسرے فریق سے باقی رہ جانے کی صورت میں جو کچھ دیا تھا اسی کا اور تلف ہوجانے کی صورت میں اس کے بدل کا مطالبہ کرے گا۔

بعض فقہاء (جیسے شافعیہ میں ابن سریج اور رویانی اور حنفیہ میں سے کرخی) نے بیع بالتعاطی کے جواز کو حقیر سمجھی جانے والی چیزوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے، اور یہ وہ ہیں جن میں معاطاۃ کی عادت جاری ہو، جیسے ایک رطل روٹی اور ایک گٹھا سبزی۔

حنابلہ بیع تعاطی کی صحت کے قائل ہیں: اس شرط کے ساتھ کہ ''اس کو ایک درہم میں لے لو'' جیسی مثالوں میں طالب کے لئے قبضہ کرنے میں اور ''اس درہم کے بدلہ ایک روٹی دے دو'' جیسی مثالوں میں طلب پر قبضہ دلانے میں تاخیر نہ ہو، اس لئے کہ جب لفظی ایجاب وقبول میں عدم تاخیر کا اعتبار کیا گیا ہے تو معاطاۃ میں بدرجہ اولی عدم تاخیر کا اعتبار ہوگا۔

بہوتی کہتے ہیں: اس کا ظاہر یہ ہے کہ معاطاۃ میں تاخیر بیع کو باطل کردے گی اگرچہ وہ مجلس ہی میں ہو اور دونوں اس کو ختم کرنے والی کسی چیز میں مشغول نہ ہوئے ہوں، اس لئے کہ وہ قولی صیغہ سے ضعیف ہے۔

مالکیہ نے معاطاۃ میں تقابض کو لازم ہونے کی شرط مانا ہے تو جو کسی شخص سے چپاتی لے اور اس کو اس کی قیمت دے دے تو اس کے لئے اس کا لوٹانا اور اس کا بدل لینا مماثلت میں شک ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگا، برخلاف اس کے جب اس نے روٹی لے لی ہو اور قیمت نہ دی ہو تو اس کے لئے اس کا لوٹانا اور اس کا بدل لینا بیع کے عدم لزوم کی وجہ سے جائز ہوگا اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ اقالہ، اجارہ (جب اجرت معلوم ہو) صرف، ہبہ اور ہدیہ وغیرہ تعاطی سے صحیح اور منعقد ہوجاتے ہیں، اسی طرح انہوں نے صراحت کی ہے کہ عاریت میں قبول فعل جیسے تعاطی سے صحیح ہوجاتا ہے، رہا ایجاب تو اس سے صحیح نہیں ہوتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک وہ اشارہ جس سے ایجاب وقبول مفہوم ہوتا ہو اس سے بیع اور تمام عقود لازم ہوں گے، اور انہوں نے صراحت کی ہے کہ شرکت اس پر دلالت کرنے والے فعل سے منعقد ہوجاتی ہے جیسے دونوں اپنے مال ملا دیں اور بیع کریں۔

شافعیہ عاریت کے علاوہ بقیہ تمام عقود میں اپنی اصل یعنی معاطاۃ سے عقد صحیح نہ ہونے پر قائم ہیں، ہاں عاریت ان کے نزدیک دونوں میں سے ایک کے الفاظ اور دوسرے کے فعل سے صحیح ہوجاتی ہے، اور بعض صورتوں کو چھوڑ کر بقیہ میں دونوں طرف سے فعل کافی نہ ہوگا، جیسے کسی نے کچھ خریدا اور بائع نے اس کو کسی ظرف میں حوالہ کیا تو ظرف قول اصح میں عاریۃً ہوگا اور نووی نے تعاطی سے ہبہ صحیح ہونے کو مختار قرار دیا ہے۔

حنابلہ نے فعل مثلاً تعاطی سے اجارہ، مضاربت، اقالہ، عاریت، وکالت اور ہبہ منعقد ہوجانے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ مقصود معنی

ہے، لہذا اس پر دلالت کرنے والی ہر چیز سے عقد جائز ہوگا(۱)۔

سوم: تحریر سے تعبیر:

۵- تحریر سے عقود کے صحیح اور منعقد ہونے پر فقہاء متفق ہیں اور قبول میں اس کا اعتبار کیا جائے گا کہ وہ تحریر پہنچنے کی مجلس میں ہو تا کہ بقدر امکان وہ ایجاب سے مل جائے۔

شافعیہ نے تحریر کو کنایہ کے باب میں رکھا ہے، لہذا اس سے نیت کے ساتھ عقود منعقد ہوجائیں گے (۲)۔

اس سے فقہاء نے عقد نکاح کا استثناء کیا ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک نکاح تحریر سے منعقد نہیں ہوگا، اور حنفیہ نے تحریر میں جو کچھ ہے اس سے گواہوں کو مطلع کردینے کی شرط کے ساتھ غائب میں اس کی اجازت دی ہے، حاضر میں نہیں دی ہے (۳)۔

اور تحریر سے وقوع طلاق پر بھی فقہاء متفق ہیں، اس لئے کہ تحریر ایسے حروف پر مشتمل ہے جس سے طلاق سمجھ میں آتی ہے، لہذا وہ نطق سے مشابہ ہوگی، اور اس لئے کہ تحریر لکھنے والے کے قول کے قائم مقام ہوتی ہے، اس دلیل سے کہ نبی کریم ﷺ کو تبلیغ رسالت کا حکم تھا اور آپ نے کبھی قول سے تبلیغ کی، کبھی تحریر سے۔

اور جس تحریر سے طلاق واقع ہوتی ہے وہ صرف واضح تحریر ہے، جیسے صحیفہ، دیوار اور زمین پر اس طرح لکھنا کہ اس کا سمجھنا اور پڑھنا ممکن ہو، رہی غیر واضح تحریر جیسے ہوا، پانی اور ایسی چیز پر لکھنا جس کا سمجھنا اور پڑھنا ممکن نہ ہو تو اس سے طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تحریر زبان سے نکلنے والی غیر مسموع پست آواز کے درجہ میں ہے، اور شافعیہ نے طلاق کی تحریر کو کنایہ کے باب میں سے قرار دیا ہے، لہذا اس کو لکھنے والے کی نیت کی حاجت ہوگی اور حنفیہ نے نیت (کی شرط) کو واضح اور غیر مرسومہ یعنی تحریر مصور اور معنون (پتہ لکھی ہوئی نہ ہو) تک محدود رکھا ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر صریح لفظ سے عورت کی طلاق لکھی تو واقع ہوجائے گی، خواہ نیت نہ کرے اور اگر کنایہ سے لکھی تو وہ کنایہ ہوگی۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر اپنی تحریر سے طلاق کا عزم کرتے ہوئے لکھے تو طلاق "ھي طالق" (اسے طلاق ہے) کی صرف تحریر سے فراغت ہوجانے سے واقع ہوجائے گی، اور اسی کے مثل وہ صورت ہے جب لکھے: "جب تمہیں میرا خط پہنچے تو تمہیں طلاق ہے" اور ان کے یہاں ایک دوسرا قول بھی ہے کہ طلاق کو خط پہنچنے پر موقوف رکھا جائے گا، اور دسوقی نے اسے قوی قرار دیا ہے، اس لئے کہ "إذا" (جب) شرط کے معنی کو متضمن ہے۔

اور اگر مشورہ یا تردد کرتے ہوئے اس کو لکھے تو طلاق نہیں ہوگی، الا یہ کہ وہ اس تحریر کو (طلاق دینے کا) عزم کرتے ہوئے نکالے یا اس حال میں اس کو نکالے کہ اس کی کوئی نیت نہ ہو تب بھی صرف نکالنے سے طلاق واقع ہوجائے گی، اور اگر اس تحریر کو پہلے ہی کی طرح تردد یا مشورہ کرتے ہوئے نکالے یا اسے نہ نکالے تو وہ تحریر یا تو بیوی کو پہنچے گی یا نہیں پہنچے گی، تو اگر اسے پہنچے گی تو وہ حانث ہوجائے گی ورنہ

---

(۱) ابن عابدین ۳/۱۱، اور اس کے بعد کے صفحات، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳، مواہب الجلیل ۴/۲۲۸، ۵/۱۳۳، ۶/۵۳، مغنی المحتاج ۲/۳ اور اس کے بعد کے صفحات، ۱۱۸، ۱۲۱، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۳۳، ۲۶۶، کشاف القناع ۳/۱۴۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۲۵۰، ۲۶۲، ۵۰۸، ۵۵۵، ۴/۶۲، ۲۹۸۔

(۲) ابن عابدین ۳/۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/۳، مغنی المحتاج ۲/۵ کشاف القناع ۳/۱۴۸، الأشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۳۹، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۳۰۸۔

(۳) ابن عابدین ۲/۲۶۵، مواہب الجلیل ۳/۴۱۹، مغنی المحتاج ۳/۱۴۱، کشاف القناع ۵/۹۳۔

نہیں، اور اگر طلاق لکھے اور تحریر سے اس وقت سرے سے اس کی کوئی نیت ہی نہ ہو تو نخعی کے برخلاف ابن رشد کے نزدیک اس کو عزم پر محمول کرنے کی وجہ سے طلاق لازم ہوگی (۱)۔

چہارم: اشارہ کے ذریعہ تعبیر:

۶- اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ گونگے کا تفہیمی اشارہ ضرورت کی وجہ سے تمام عقود میں لفظ کے قائم مقام ہوگا، اس لئے کہ جو کچھ اس کے دل میں ہے اشارہ اس پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ بولنے والے کا نطق اس پر دلالت کرتا ہے۔

غیر اَخرس (جو گونگا نہ ہو) کے اشارہ کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) عقود میں اس کے عدم اعتبار کی طرف گئے ہیں، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ بولنے والے کا اشارہ اس کے بول ہی کی طرح معتبر ہوگا، ان کا کہنا ہے کہ یہ تعاطی کے جواز سے اولی ہے، اس لئے کہ اس پر کلام ہونے کا اطلاق کیا جاتا ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے: "اٰيَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا" (۲) (ارشاد ہوا کہ تمہارے لئے نشانی یہ ہے کہ تم لوگوں سے بات نہ کرسکو گے تین دن تک بجز اشارہ کے) اور "رمز" اشارہ ہی ہے (۳)، تفصیل کے لئے "اشارہ" کی اصطلاح دیکھئے۔

پنجم: خاموشی کے ذریعہ تعبیر:

۷- فقہاء نے عاقلہ، بالغہ، باکرہ کی خاموشی کو نکاح سے اس کی رضامندی کی وضاحت کے طور پر معتبر مانا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے عرض کیا: "**يا رسول الله، إن البكر تستحيي، قال: رضاها صماتها**" (۱) (اے اللہ کے رسول! کنواری شرماتی ہے، فرمایا: اس کی اجازت اس کی خاموشی ہے)، اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے: "**الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأمر وإذنها سكوتها**" (۲) (بے خاوند عورت (مطلقہ ہو یا بیوہ) اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے، اور کنواری سے مشورہ لیا جائے گا اور اس کی اجازت اس کا سکوت ہوگا)۔

فقہاء نے ہنسنے اور رونے کو خاموشی سے ملحق کیا ہے، اس لئے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "**اليتيمة تستأمر في نفسها، فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلاجواز عليها**" (۳) (یتیم لڑکی سے اس کے بارے میں مشورہ لیا جائے گا، اگر خاموش رہے تو یہ اس کی اجازت ہوگی اور اگر انکار کرے تو اس پر کوئی جواز نہیں ہوگا)، اور اس لئے بھی کہ وہ طلب اجازت کو سننے کے باوجود امتناع (انکار، عدم رضامندی) کے بارے میں نہیں بول رہی ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے اجازت ہوگی۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۸۴، مواہب الجلیل ۴/ ۵۸، مغنی المحتاج ۳/ ۲۸۴، کشاف القناع ۵/ ۲۴۸۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۴۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳، مواہب الجلیل ۴/ ۵۸، ۲۲۹، مغنی المحتاج ۲/ ۷، ۳/ ۲۸۴، حاشیۃ الجمل ۳/ ۱۱، کشاف القناع ۳/ ۳۶۴، ۶/ ۴۵۳، الأشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۱۲، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) حدیث: "رضاها صماتها" کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "الأيم أحق بنفسها......" کی روایت مسلم (۲/ ۱۰۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "اليتيمة تستأمر في نفسها، فإن صمتت......" کی روایت ترمذی (۳/ ۴۰۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

اور رونا اگر چیخ اور آواز کے ساتھ ہو تو حنفیہ اور شافعیہ اس کو معتبر نہیں مانتے، اس لئے کہ یہ عدم رضا کو بتلاتا ہے۔

اور مالکیہ کہتے ہیں: اگر اس کے رونے سے معلوم ہو کہ یہ روکنا ہے تو اس کی شادی نہیں کی جائے گی۔

اور ہنسی اگر استہزاء کے طور پر ہو تو حنفیہ نے اس کو معتبر نہ ماننے کی صراحت کی ہے، اس لئے کہ ہنسی کو اجازت اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ وہ رضامندی پر دلالت کرتی ہے، لہٰذا جب رضامندی پر دلالت نہ کرے تو وہ اجازت نہ ہوگی۔

ابن عابدین ''الفتح'' سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''رونے اور ہنسنے میں مدار قرائن احوال کے اعتبار کا ہے اور اگر قرائن میں تعارض ہو جائے یا مشکل ہو جائے تو احتیاط کی جائے گی (۱)۔

یہاں کچھ تفصیلات اور استثناءات ہیں جن کی تفصیل اصطلاح ''نکاح'' میں ہے۔

تعبیر الرؤیا

دیکھئے: ''رؤیا''۔

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۲۹۹، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۲۷ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/۱۵۰، کشاف القناع ۵/۴۶، ۴۷، الأشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۱۵۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الأشباہ والنظائر للسیوطی ۱۴۲، ۱۴۳۔

تعجیز

تعریف:

۱- لغت میں تعجیز عجّز کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: عجّزته تعجيزا، جب تم نے اس کو عاجز کردیا ہو، وعجّز فلان رأى فلان: جب اس نے اس کی نسبت حزم (رائے کی پختگی) کے خلاف امر کی طرف کی ہو گویا کہ اس نے اس کی نسبت عاجزی کی طرف کی۔

اور فقہی اصطلاح میں تعجیز اس معنی سے باہر نہیں ہے، یعنی آدمی کی نسبت عجز کی طرف کرنا (۱)، لیکن فقہاء نے اس لفظ کا استعمال صرف دو حالتوں میں کیا ہے:

اول: مکاتب کی تعجیز۔

دوم: قاضی کا دو فریقوں میں سے کسی کو بینہ قائم کرنے سے عاجز قرار دینا۔

ذیل میں ان دو حالتوں کا اجمالی بیان ہے:

اول: مکاتب کی تعجیز:

۲- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ کتابت (مکاتب بنانا) آقا کی طرف سے ایک لازم عقد ہے اور وہ یہ ہے کہ آقا اپنے غلام یا باندی سے معاہدہ کرے کہ وہ تجیزی (فوری) یا مؤجل طور سے اسے اتنا مال ادا کرے اور آزاد ہو جائے، چنانچہ وہ اس کے فسخ کرنے کا مالک نہیں

---

(۱) لسان العرب مادۂ ''عجز''، تبصرۃ الحکام رص ۱۴۳۔

ہوگا اور مکاتب پر جو مال واجب تھا اس کی ادائیگی سے اس کے عاجز ہوجانے سے مالک کی طرف سے اس کو عاجز قرار دینا جائز نہ ہوگا۔

اور جب قسط کا زمانہ آجائے تو اقساط میں سے جن کا وقت ہو چکا ہے آقا کو ان کے مطالبہ کا اختیار رہوگا، اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے۔

اور اگر مکاتب ان سے عاجز ہوجائے تو کیا آقا کو کتابت کے فسخ کرنے اور مکاتب کو عاجز قرار دینے کا حق ہوگا یا نہیں؟۔

جمہور فقہاء یعنی حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ حاکم یا سلطان کی طرف رجوع کئے بغیر آقا کو خود سے اس صورت میں کتابت فسخ کرنے کا حق ہوگا جب قسط کا وقت آجانے کے بعد مکاتب اپنے ذمہ کو ادا کرنے سے عاجز ہوجائے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے یہی کیا تھا۔

اور مالکیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ وہ حاکم یا سلطان کے ذریعہ ہی کتابت کو فسخ کراسکتا ہے (۱)۔

۳- اسی طرح جمہور (حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ) اس طرف گئے ہیں کہ مکاتب کے لئے اپنے کو عاجز قرار دینا جائز ہے، جیسے کہ کہے: میں اپنی کتابت سے عاجز ہوں، اس وقت آقا کے لئے صبر کرنا یا حاکم کے ذریعہ یا خود سے فسخ کرنا جائز ہوگا، اسی طرح قسط کا وقت آجانے اور جس مال پر مکاتبت کی گئی ہے اس کے ادا نہ کرنے کے بعد قاضی کو اس صورت میں اس کو عاجز قرار دینے کا اختیار رہوگا جب آقا یا اس کے ورثاء اس کا مطالبہ کریں، جہاں تک حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کا خیال ہے کہ غلام اگر قادر ہو تو اس کے لئے جائز نہیں کہ اپنے کو عاجز قرار دے، کیونکہ ان کے نزدیک عقد کتابت طرفین سے لازم ہوتا ہے۔

اور تفصیل ''کتابت'' کی اصطلاح میں ہے۔

دوم: مدعی یا مدعا علیہ کی عاجزی:

۴- فقہاء میں لفظ تعجیز کو زیادہ استعمال کرنے والے مالکیہ ہیں، اس لئے کہ وہ اس طرف گئے ہیں کہ جب وہ مدتیں اور انتظار کی وہ مہلت گزر جائے جس کو قاضی نے مدعی کے لئے اپنے بینہ کو حاضر کردینے کی غرض سے مقرر کیا تھا، اور جس شخص کو مہلت دی گئی تھی وہ تاخیر ثابت کرنے کی کوئی چیز نہ لائے تو قاضی اس کو عاجز قرار دے گا اور فیصلہ کو اس پر نافذ کردے گا اور ریکارڈ کرلے گا، اور اس طرح اس کے فریق مخالف کا پیچھا کرنے کو ختم کردے گا، پھر اس کے بعد نہ تو اس کی کوئی دلیل سنی جائے گی، اور نہ ہی اگر وہ کوئی بینہ لائے تو وہ قبول کیا جائے گا، خواہ وہ مدعی ہو یا مدعا علیہ (۱)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ اس بات کی طرف گئے ہیں کہ مدعی جب بینہ حاضر کرنے کے لئے مہلت طلب کرے تو اسے مہلت دی جائے گی اور جو چھوڑا اسے چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ حق کا طلب گار وہی ہے۔

رہا مدعا علیہ تو اسے تین دن سے زیادہ کی مہلت نہیں دی جائے گی، پھر اس کی عاجزی کا حکم لگا دیا جائے گا اور قسم کھانے کا اس کا حق ساقط ہوجائے گا، پھر مدعی سے حلف لیا جائے گا اور اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائے گا۔

حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ قاضی مدعی کے حق میں مدعا علیہ کے خلاف اس پر تین مرتبہ یمین کی تکرار (قسم کھانے کی پیشکش کرنے) کے بعد نفس نکول (انکار) سے فیصلہ کردے گا (۲)۔

---

(۱) البدائع ۴/ ۱۵۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۰۹، مغنی المحتاج ۴/ ۵۳۰، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۳۶۸۔

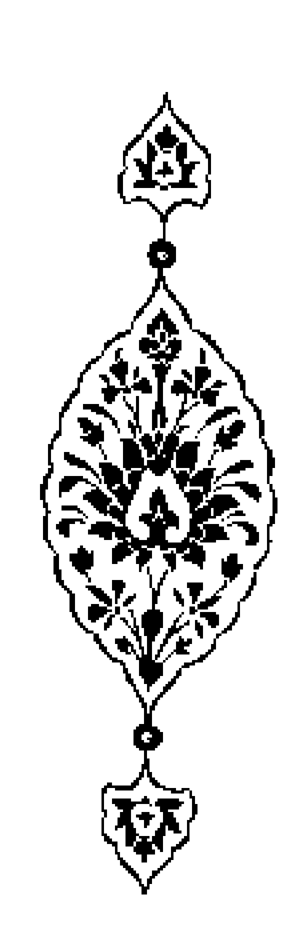
(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۴۱، القوانین الفقہیہ ۳۰۸۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۲۴، المجموع التکملہ ۲۰/ ۱۵۸، المغنی لابن قدامہ ۹/ ۲۷۔

اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر"(۱) (بینہ دعوی کرنے والے کے ذمہ ہے، اور یمین انکار کرنے والے کے ذمہ ہے)۔

تفصیلات "دعوی" کی اصطلاح میں ہیں۔

(۱) حدیث: "البينة على من ادعى و اليمين على من أنكر" ایک حدیث کا جزء ہے جس کی روایت امام بیہقی (۱۰/ ۲۵۲ طبع دارالمعارف) نے کی ہے اس کے شروع کا حصہ یہ ہے: "لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم و دماءهم، ولكن البينة..... الخ" (فتح الباری ۵/ ۲۸۳ طبع السلفیہ) اور ابن حجر نے حدیث کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔



تعجیل

تعریف:

۱- تعجیل: عجّل کا مصدر ہے، اور لغت میں اس کے معنی ہیں: برانگیختہ کرنا اور جلدی یعنی سرعت کا مطالبہ کرنا، کہا جاتا ہے "عجّلت إليه المال" میں اس کے پاس جلدی سے مال لے گیا "فتعجله" تو اس نے اسے جلدی سے لے لیا۔

اور شریعت میں تعجیل کے معنی ہیں: عمل کو شرعی طور پر اس کے لئے مقرر وقت سے پہلے ادا کردینا جیسے تعجیل زکاۃ (زکاۃ کی جلدی ادائیگی) یا اس کو اس کے اول وقت میں ادا کردینا، جیسے صدقۂ فطر کو جلدی ادا کردینا(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

إسراع:

۲- إسراع أسرع کا مصدر ہے، اور سرعت اس کا اسم ہے اور وہ بطء (سستی) کی ضد ہے، اور بقول عسکری إسراع اور تعجیل میں فرق یہ ہے کہ سرعت اس چیز میں پہل کرنے کو کہتے ہیں جس میں پہل کرنا چاہئے اور وہ پسندیدہ ہوتی ہے، اور اس کی ضد یعنی سستی کرنا قابل مذمت ہوتا ہے، اور عجلت ایسی چیز میں پہل کرنے کو کہتے ہیں جس میں پہل نہ کرنی چاہئے اور وہ قابل مذمت ہوتی ہے، اور اس کی

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "عجل"، دیکھئے: اصطلاح "تاخیر"۔

ضد أناة (وقار، انتظار) پسندیدہ ہے، رہا اللہ تعالی کا ارشاد: "وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى"(۱) (اور میں تو تیرے پاس اے میرے پروردگار! اس لئے جلدی چلا آیا کہ تو خوش ہوجائے گا) تو وہ "عجلت" أسرعت کے معنی میں ہے(۲)۔

اجمالی حکم:

۳- تعجیل کئی مقامات میں مشروع ہے، وہ کبھی تو واجب ہوتی ہے جیسے گناہ سے توبہ کرنے میں عجلت کرنا اور کبھی مندوب ہوتی ہے جیسے رمضان میں افطار میں جلدی کرنا، اور کبھی مباح ہوتی ہے جیسے کفارات میں تعجیل کرنا، اور کبھی مکروہ یا خلاف اولی ہوتی ہے جیسے حول (سال) سے پہلے زکاۃ نکالنے میں جلدی کرنا۔

اور غیر مشروع میں بعض باطل ہوتی ہیں جیسے وقت سے پہلے ہی نماز ادا کرنا۔

تعجیل کی اقسام

اول: وجود سبب کے وقت عمل میں تعجیل

الف- گناہ سے توبہ کرنے میں تعجیل:

۴- گناہ کے معاً بعد مکلف پر فی الفور توبہ واجب ہوتی ہے، اس پر کتاب وسنت کی نصوص اور اجماع امت دلالت کرتے ہیں، اللہ تعالی فرماتا ہے: "إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ"(۳) (توبہ جس کا قبول کرنا اللہ کے ذمہ ہے وہ تو بس انہیں لوگوں کی ہے جو بری حرکت نادانی سے کر بیٹھتے ہیں اور پھر قریب ہی (وقت میں) توبہ کرلیتے ہیں، ایسے ہی لوگوں کی توبہ اللہ قبول کرتا ہے) اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ"(۱) (یقیناً جو لوگ خدا ترس ہیں جب انہیں کوئی خطرہ شیطانی لاحق ہوتا ہے تو وہ یاد (الہی) میں لگ جاتے ہیں جس سے یکایک انہیں سوجھ آجاتی ہے)

اور قرطبی وغیرہ نے تعجیل توبہ کے وجوب نیز اس کے علی الفور ہونے پر اجماع نقل کیا ہے(۲)۔

ب- میت کی تجہیز میں تعجیل:

۵- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب موت کا یقین ہوجائے تو میت کی تجہیز میں جلدی کرنا مندوب ہوگا، اس لئے کہ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جب طلحہ بن براءؓ کی عیادت کی تو فرمایا: "إني لاأرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت، فآذنوني به، وعجلوا، فإنه لاينبغي لجيفة مسلم أن تحبس بين ظهراني أهله"(۳) (مجھے تو یہی لگ رہا ہے کہ طلحہ کی موت ہوچکی ہے تو تم لوگ مجھے اس کی اطلاع دو اور جلدی کرو، اس لئے کہ مسلمان کے مردہ جسم کو اس کے گھر والوں کے درمیان روکنا نہیں چاہئے) اور

---

(۱) سورۂ طٰہٰ / ۸۴۔

(۲) لسان العرب، المصباح المنیر مادۂ "سرع"، الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۱۹۸۔

(۳) سورۂ نساء / ۱۷۔

---

(۱) سورۂ اعراف / ۲۰۱۔

(۲) حاشیۃ العدوی ۱ / ۶۸، الفواکہ الدوانی ۱ / ۸۹، تفسیر القرطبی ۵ / ۹۰، ۱۸ / ۱۹۷ طبع دار الکتب المصریہ، احیاء علوم الدین ۴ / ۷ طبع مطبعۃ الاستقامہ بالقاہرہ، دلیل الفالحین ۱ / ۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) حدیث: "إني لا أرى طلحة إلا قد حدث فيه الموت ......" کی روایت ابوداؤد (۳ / ۵۱۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور بغوی نے اس کو غریب قرار دیا ہے جیسا کہ مختصر المنذری (۴ / ۳۰۴ طبع دار احیاء السنۃ النبویہ) میں ہے اور یہ اس کے بعض راویوں کے مجہول ہونے کی وجہ سے ہے۔

وجوب تعجیل سے پھیرنے والی چیز روح کے لئے احتیاط ہے، اس لئے کہ اس میں بیہوشی وغیرہ کا احتمال ہے اور حدیث میں ہے: ''أسرعوا بالجنازة، فإن تک صالحة فخیر تقدمونها إلیه، وإن یک سوی ذلک فشر تضعونه عن رقابکم''(۱) (جنازہ میں جلدی کرو، تو اگر جنازہ صالح ہے تو خیر کی طرف اس کو بڑھا رہے ہو اور اگر اس کے علاوہ ہے تو اپنی گردنوں سے برائی اتار رہے ہو)۔

اور جو دفعۃً یا ڈوب کر مرجائے اس کے سلسلہ میں تاخیر کرنا مستحب ہے(۲)۔

ج - دین کی ادائیگی میں تعجیل:

۶- استحقاق کے وقت دین کے پورا کرنے میں تعجیل واجب ہوتی ہے، اور قدرت رکھنے والے پر اس میں ٹال مٹول حرام ہوتی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "مطل الغني ظلم فإن أتبع أحدکم علی ملیء فلیتبع"(۳) (مال دار کی ٹال مٹول ظلم ہے تو اگر تم میں سے کسی کو مال دار کے پیچھے لگایا جائے تو اسے لگ جانا چاہئے) یعنی اگر خوشحال کا محال بنایا جائے تو اسے حوالہ قبول کرلینا چاہئے۔

ابن حجر ''الفتح'' میں کہتے ہیں: مطلب یہ ہے کہ وہ ظلم میں سے ہے اور اس کا اطلاق ٹال مٹول سے نفرت دلانے میں مبالغہ کے لئے کیا ہے، اور یہاں ٹال مٹول سے مراد یہ ہے کہ جس کی ادائیگی کا استحقاق ہو چکا ہو اس میں بلاعذر تاخیر کی جائے(۱)۔

د- اجیر کی اجرت دینے میں تعجیل:

۷- نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا: "أعطوا الأجیر أجره قبل أن یجف عرقه"(۲) (پسینہ خشک ہونے سے پہلے مزدور کو اس کی مزدوری دے دو)۔

اور پسینہ سوکھنے سے پہلے اس کو دے دینے کا حکم عمل سے فراغت کے بعد جلدی کرنے کے وجوب کا کنایہ ہے اگر چہ پسینہ نہ آیا ہو یا آیا ہو اور سوکھ گیا ہو، اور یہ اس لئے کہ اس کی اجرت اس کے جسم کی مزدوری ہے، اور اس نے اپنی منفعت میں عجلت کردی ہے، لہذا جب اس میں جلدی کی ہے تو وہ تعجیل (اجرت) کا مستحق ہے، اور تاجروں کا حال یہ ہے کہ جب وہ مال حوالہ کردیتے ہیں تو حوالگی کے وقت ثمن پر قبضہ کرتے ہیں تو مزدور زیادہ حق دار اور اولی ہوگا، کیونکہ یہ اس کے سامان کی قیمت نہیں اس کی جان کی قیمت ہے، لہذا اقدرت کے باوجود اس میں ٹال مٹول کرنا حرام ہوگا(۳)۔

ھ- کنواری کی شادی کرنے میں تعجیل:

۸- بعض علماء نے بالغ ہوجانے کی صورت میں باکرہ کا نکاح کردینے میں عجلت کرنے کو مستحب قرار دیا ہے، اس لئے کہ حدیث

---

(۱) حدیث: "أسرعوا بالجنازة فإن تک صالحة....." کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۸۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۶۵۲ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۲، الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۰، مغنی المحتاج ۱/ ۳۳۲، شرح روض الطالب ۱/ ۲۹۸، ۲۹۹، کشاف القناع ۲/ ۸۴۔

(۳) حدیث: "مطل الغني ظلم، فإذا أتبع....." کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۴۶۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) فتح الباری ۴/ ۴۶۵ طبع رئاسۃ ادارۃ البحوث بالسعودیہ، تحفۃ الاحوذی بشرح جامع الترمذی ۴/ ۵۳۵ طبع المکتبۃ السلفیہ۔

(۲) حدیث: "أعطوا الأجیر أجره....." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۱/ ۵۶۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) فیض القدیر شرح الجامع الصغیر ۱/ ۵۶۲ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری مصر۔

ہے:"یا علي: ثلاث لاتؤخرها: الصلاة إذا آتت والجنازة إذا حضرت والأيم إذا وجدت لها كفؤا"[1] (اے علی! تین چیزوں میں تاخیر نہ کرو: نماز میں جب وقت ہوجائے، جنازہ میں جب وہ آجائے، اور غیر شادی شدہ لڑکی میں جب اس کا کفومل جائے) علماء نے اس کو عجلت کی مذمت نیز اس کے شیطان کی جانب سے ہونے سے مستثنیٰ کیا ہے[2]۔

و- رمضان میں افطار میں تعجیل:

۹- اس پر فقہاء متفق ہیں کہ افطار میں تعجیل سنت ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:"لایزال الناس بخیر ماعجلوا الفطر"[3] (لوگ برابر خیر کے ساتھ رہیں گے جب تک وہ افطار میں عجلت کریں گے) اور اس لئے کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "لاتزال أمتي بخير ما عجلوا الفطر، وأخروا السحور"[4] (میری امت برابر خیر کے ساتھ رہے گی جب تک وہ افطار میں عجلت اور سحری میں تاخیر کرے گی)۔

(۱) حدیث:"یا علي، ثلاث لا تؤخرها: الصلاة إذا أتت، و الجنازة إذا حضرت، والأيم إذا وجدت لها كفؤا" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور میں اس کی سند کو متصل نہیں سمجھتا' اور ابن حجر نے اس کے راویوں میں سے ایک کو مجہول قرار دیا ہے جیسا کہ تلخیص الحبیر (۳/ ۱۸۶ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں ہے۔

(۲) الفواکہ الدوانی ۱/ ۳۳۰۔

(۳) حدیث:"لایزال الناس بخیر ما عجلوا الفطر......" کی روایت بخاری (الفتح ۴/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۷۷۱ طبع الحلبی) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے۔

(۴) حدیث:"لا تزال أمتي بخير ماعجلوا الفطر و أخروا السحور" کی روایت احمد (۵/ ۱۷۲ طبع المیمنیہ) نے حضرت سہل بن سعدؓ سے کی ہے ہیثمی کہتے ہیں: اس کے ایک راوی سلیمان بن ابی عثمان ہیں، ابو حاتم کہتے ہیں: وہ مجہول ہیں۔

اور تعجیل اس وقت مسنون ہوگی جب سورج ڈوب جانے اور اس میں شک نہ ہونے کا تحقق ہوجائے، اس لئے کہ جب اس کو غروب میں شک ہو تو بالاتفاق اس پر افطار حرام ہوگا اور حنفیہ نے غلبہ ظن سے افطار میں تعجیل کی اجازت دی ہے[1]۔

ز- منیٰ سے کوچ کرنے میں حاجی کی تعجیل:

۱۰- حاجی کے لئے رمی کے ایام میں سے دوسرے دن جلدی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:"فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقٰى"[2] (جو شخص (ان) دونوں میں جلدی کرے اس پر (بھی) کوئی گناہ نہیں، اور جو تاخیر کرے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں (یہ) اس کے لئے ہے جو ڈرتا رہتا ہے)، اور اس لئے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن یعمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:"أیام منی ثلاث، فمن تعجل في یومین فلا إثم علیه ومن تأخر فلا إثم علیه"[3] (منیٰ کے ایام تین ہیں، تو جو دو دن میں تعجیل کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں، اور جو تاخیر کر جائے اس پر بھی کوئی گناہ نہیں) اور جمہور (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ حاجی غروب سے پہلے منیٰ سے نکل جائے تو اس سے تیسرے دن کی رمی ساقط ہوجائے گی، اور اگر غروب شمس تک نہ نکلا تو منی میں رات گزارنا اور تیسرے دن رمی کرنا اس پر لازم ہوجائے گا، اس لئے کہ "یوم" دن

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۴، مواہب الجلیل ۲/ ۳۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۳۳، کشاف القناع ۲/ ۳۳۱۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۰۳۔

(۳) حدیث:"أیام منی ثلاث، فمن تعجل في یومین....." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۴۸۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور حاکم (۱/ ۴۶۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

کا نام ہے، لہذا جس کو رات نے پالیا اس نے دو دن میں تعجیل نہیں کی، اور حضرت ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "جس پر سورج اس حال میں غروب ہوجائے کہ وہ منی میں ہو تو وہ ہرگز کوچ نہ کرے یہاں تک کہ ایام تشریق کے درمیانی دن میں رمی جمار کرے" (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ نے اس شرط میں مکی اور آفاقی کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، اور مالکیہ دونوں کے درمیان تفریق کی طرف گئے ہیں اور انہوں نے تعجیل کی شرط کو اہل مکہ میں سے جلدی کرنے والے کے ساتھ مخصوص کیا ہے، اور اگر وہ مکہ والوں میں سے نہ ہو تو اس کے لئے دوسرے دن غروب سے پہلے نکلنے کی نیت شرط ہوگی۔

اور حنفیہ نے اس کو شرط نہیں قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کو غروب کے بعد کراہت کے ساتھ کوچ کرنے کا اختیار رہوگا جب تک کہ تیسرے دن کی فجر طلوع نہ ہوجائے، اس لئے کہ دوسرا دن داخل نہیں ہوا ہے، لہذا اس کے لئے کوچ کرنا اسی طرح جائز ہے جیسے غروب سے پہلے۔

اور اہل مکہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا وہ پہلے مرحلہ میں کوچ کریں گے؟ تو ایک قول یہ ہے کہ ان کے لئے یہ نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "تمام لوگوں میں سے جو بھی چاہے پہلے مرحلے میں کوچ کرے سوائے آل خزیمہ کے کہ وہ آخری مرحلہ میں کوچ کریں گے" اور امام احمد بن حنبلؒ فرماتے تھے: "جو پہلے کوچ کرے اس کے لئے مکہ میں قیام کرنا مجھے پسند نہیں ہے" اور فرمایا: "اہل مکہ ہلکے پھلکے ہیں" اور امام احمد نے حضرت عمر کے قول "(سوائے آل خزیمہ کے) کے معنی یہ بیان کئے ہیں کہ وہ حرم والے ہیں، اور "المغنی" میں عموم کی پابندی کرتے ہوئے اس کو استحباب پر محمول کیا ہے، اور امام مالکؒ اہل مکہ کے بارے میں فرمایا کرتے تھے: "جس کو کوئی عذر ہو تو اس کے لئے دونوں میں عجلت کرنا جائز ہے، اور اگر وہ چاہے کہ جس معاملہ میں ہے یعنی حج کے کام اس سے اپنے آپ کی تخفیف کرے تو (اجازت) نہیں ہے، تو ان کی رائے ہے کہ تعجیل اس کے لئے ہے جس کا علاقہ دور ہو، اور اکثر اہل علم فرماتے ہیں: "آیت عموم پر ہے اور رخصت تمام لوگوں اہل مکہ اور غیر اہل مکہ کے لئے ہے، خواہ منیٰ سے نکلنے والے کا ارادہ مکہ میں قیام کا ہو یا اپنے شہر کی طرف واپسی کا۔

۱۱ - تعجیل اور تاخیر کے درمیان افضلیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ جمہور (حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ) اس طرف گئے ہیں کہ تیسرے دن تک کوچ کرنے کو مؤخر رکھنا نبی کریم ﷺ کی اقتداء کی وجہ سے افضل ہے، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ تعجیل اور تاخیر میں کوئی افضلیت نہیں ہے بلکہ دونوں برابر ہیں۔

اور فقہاء نے تاخیر کرنے والوں کی خاطر امام کے لئے تعجیل کی کراہت کی صراحت کی ہے، تعجیل کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ تیسرے دن کی رمی اور اس کی رات گزارنا اس کے ذمہ سے ساقط ہوجاتا ہے (۱)۔

دوم: وجوب سے پہلے ہی فعل کی تعجیل:

الف - وقت سے پہلے نماز کی تعجیل:

۱۲ - علماء کا اس پر اجماع ہے کہ پانچ نمازوں میں سے ہر ایک نماز کا ایک مقررہ وقت ہے جس سے نماز کو نکالنا ناجائز ہے، اس لئے کہ اللہ

---

(۱) حضرت ابن عمر کے اثر کی روایت امام مالک (۱/۴۰۷ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۸۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۹، مغنی المحتاج ۱/۵۰۶، کشاف القناع ۲/۵۱۱، المغنی لابن قدامہ ۳/۴۵۴، ۴۵۵، الإنصاف ۴/۴۹، المبدع فی شرح المقنع ۳/۲۵۴، ۲۵۵، تفسیر القرطبی ۳/۱۲، ۱۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا" (۱) (بے شک نماز تو ایمان والوں پر پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے)، یعنی لازم کی ہوئی اور مؤقت ہے، نیز اوقات کی حدیث مشہور کی بناپر۔

اور چند حالات میں شارع نے وقت سے پہلے نماز کی تعجیل کی رخصت دی ہے، ان میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) عرفات میں حاجی کے لئے ظہر اور عصر میں جمع تقدیم کرنا۔

(۲) حنفیہ کے برخلاف جمہور علماء کے نزدیک مسافر کے لئے عصرین (ظہر اور عصر) اور عشائین (مغرب اور عشاء) کے درمیان جمع تقدیم کا جواز۔

(۳) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مریض کے لئے جمع تقدیم کا جواز۔

(۴) بارش، برف اور اولہ کی وجہ سے جمہور علماء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک عشائین (مغرب وعشاء) کے درمیان جمع تقدیم کا جواز، اور شافعیہ نے عصرین (ظہر وعصر) کے درمیان بھی اس کے جواز کا اضافہ کیا ہے۔

(۵) مالکیہ کے نزدیک جب تاریکی کے ساتھ کیچڑ اکٹھا ہوجائے تو دونمازوں کو جمع کرنے کا جواز، اور حنابلہ نے اس کی اجازت ایک روایت میں صرف کیچڑ کی وجہ سے دی ہے اور ابن قدامہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۶) حنابلہ کے نزدیک خوف کی وجہ سے جمع کا جواز۔

(۷) حنابلہ کے نزدیک ایک قول میں تاریک ٹھنڈی رات میں تیز ہوا کی وجہ سے جمع کا جواز، اور آمدی نے اسی روایت کو صحیح قرار دیا ہے (۱)۔

(۱) سورۂ نساء ۱۰۳۔

ب- سال سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل:

۱۳ - جمہور فقہاء فی الجملہ سال سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل کرنے کے جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ حدیث ہے: "أن العباس رضي الله عنه سأل النبي ﷺ **في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك**" (۲) (حضرت عباسؓ نے نبی کریم ﷺ سے وقت آنے سے پہلے اپنے صدقہ میں تعجیل کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے ان کو اس کی رخصت دی) اور اس لئے بھی کہ وہ ایک مالی حق ہے جس میں آسانی کے لئے ایک مدت مقرر دی گئی ہے، لہذا دین کی طرح اس مدت سے پہلے ہی اس کی تعجیل جائز ہوگی۔

اور اس لئے کہ زکاۃ بقول شافعیہ دو سببوں سے واجب ہے یعنی نصاب اور سال، لہذا ان میں سے ایک پر اس کو مقدم کرنا جائز ہوگا جس طرح کفارۂ یمین کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔

اور شافعیہ میں سے ابن المنذر اور ابن خزیمہ اور مالکیہ میں سے اشہب نے اس سے روکا ہے، فرمایا: اپنے وقت سے پہلے نماز ہی کی طرح کفایت نہیں کرے گی، اور انہوں نے اس کی روایت امام مالک سے کی ہے، اسی طرح ابن وہب نے بھی روایت کی ہے،

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۵۵، ۲۵۶ دسوقی ۱/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۱/ ۹۱، ۹۲، ۱۸۰، مغنی المحتاج ۱/ ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۹۵، المجموع ۴/ ۳۸۳، ۳۷۸، کشاف القناع ۲/ ۵ اور اس کے بعد کے صفحات ۹۱ ۳، ۹۶ ۳، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۲۷۵، ۲۷۶۔

(۲) حدیث: "سأل العباس النبي ﷺ في تعجيل صدقته" کی روایت احمد (۱/ ۱۰۴ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۲/ ۲۷۶ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے اس کے متعدد طرق کی وجہ سے اس کی تقویت کو سراہا ہے (الفتح ۳/ ۳۳۴ طبع السلفیہ)۔

ابن یونس کہتے ہیں: یہی اقرب ہے اور اس کے علاوہ استحسان ہے۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اختلاف سے نکلنے کے لئے اس کا ترک کرنا افضل ہوگا۔

اور کتنی مدت کی زکاۃ پیشگی نکالنا جائز ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ نے سبب وجوب یعنی نامی نصاب کی ملکیت کی وجہ سے کئی سالوں کی زکاۃ پیشگی نکالنے کو جائز قرار دیا ہے، اور حنابلہ نے حدیث میں آئی ہوئی مدت پر اکتفا کرتے ہوئے صرف دو سالوں کی زکاۃ پیشگی نکالنے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ حضرت علیؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ تعجل من العباسؓ صدقة سنتين"(۱) (نبی کریم ص نے حضرت عباسؓ سے دو سالوں کا صدقہ پہلے لے لیا) اور اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "أما العباس فهي عليّ و مثلها معها"(۲) (جہاں تک عباس کا تعلق ہے تو (ان کا) صدقہ میرے ذمہ ہے اور اس کے ساتھ اسی کے مثل بھی ہے) اور اس لئے کہ ابو داؤد کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ تسلف من العباس صدقة عامين"(۳) (نبی کریم ﷺ نے حضرت عباس سے دو سالوں کا صدقہ قرض لے لیا)، اور شافعیہ کے یہاں بھی ایک قول یہی ہے جس کو اسنوی وغیرہ نے صحیح قرار دیا ہے اور نص کی طرف اس کی نسبت کی ہے۔

اور شافعیہ ایک سال سے زیادہ کی زکاۃ پیشگی نکالنے کو ناجائز

(۱) حضرت علیؓ کی حدیث کی روایت مسلم (۲/ ۶۷۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ تسلف من العباس صدقة عامين" کی تخریج پہلے گذر چکی ہے۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۳۱، ۵۰۲، مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۰، شرح روض الطالب ۱/ ۳۶۱، مغنی المحتاج ۱/ ۴۱۶، حاشیۃ الجمل ۲/ ۲۹۶، کشاف القناع ۲/ ۲۶۵۔

قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ پہلے سال کی زکاۃ کے علاوہ کا سال منعقد نہیں ہوا ہے، اور انعقاد سال سے پہلے تعجیل ناجائز ہے، جیسے کہ عینی زکاۃ میں نصاب مکمل ہونے سے پہلے تعجیل کرنا۔

مالکیہ نے قول معتمد کے مطابق سال سے پہلے ایک مہینہ سے زیادہ کی تعجیل کی اجازت نہیں دی ہے، اور ایک مہینہ کی تعجیل بھی ان کے یہاں مکروہ ہے۔

اور مسئلہ میں کچھ تفصیلات ہیں جن کو "زکاۃ" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

ج- کفاروں میں تعجیل:

قسم کے کفارہ کی حنث (قسم توڑنے) سے پہلے ہی تعجیل:

۱۴- جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) قسم توڑنے سے پہلے ہی کفارہ یمین کی تعجیل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ حضرت عبد الرحمن بن سمرہؓ کی روایت ہے: "أن النبي ﷺ قال: يا عبدالرحمن، إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينک، ثم ائت الذي هو خير"(۱) (نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اے عبدالرحمن! جب تم کسی چیز پر قسم کھاؤ اور اس کے علاوہ کو اس سے بہتر دیکھو تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرو، پھر اس چیز کے پاس جاؤ جو بہتر ہے)۔

اور شافعیہ نے کفارہ کے اعمال میں سے روزہ کو مستثنی قرار دیا ہے اور حنث سے پہلے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ وہ ایک بدنی عبادت ہے، لہذا نماز اور رمضان

(۱) حدیث: "يا عبدالرحمن: إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها ......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۱/ ۶۰۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۷۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے روزہ ہی کی طرح بغیر ضرورت اس کے وقت وجوب پر اس کو مقدم کرنا جائز نہیں ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس سے کفارہ ادا کرنا تمام مالی اعمال کفارہ سے عاجزی کے وقت ہوتا ہے، اور عاجزی تو وجوب کے بعد ہی محقق ہوتی ہے، حنابلہ کے یہاں بھی ایک روایت یہی ہے۔

اور حنفیہ حنث (حانث ہونے) سے پہلے کفارۂ یمین کی تعجیل کے عدم جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ کفارہ جرم کی پردہ پوشی کے لئے ہوتا ہے، اور حنث سے پہلے کوئی جرم ہوا نہیں (۱)۔

۱۵ - پھر تعجیل کے جواز کے قائلین کا اس میں اختلاف ہے کہ دونوں میں افضل کون ہے: حنث سے پہلے کفارہ ادا کرنا یا بعد میں؟

چنانچہ مالکیہ، شافعیہ، ایک روایت میں امام احمد اور ابن ابی موسی اس طرف گئے ہیں کہ اختلاف سے نکلنے کے لئے اس کو حنث سے مؤخر رکھنا افضل ہے، حنابلہ میں سے مرداوی نے اسی کی تصویب کی ہے، اور امام احمد کے مذہب کے صحیح قول کے مطابق دوسری روایت یہ ہے کہ حنث سے پہلے اور بعد میں کفارہ ادا کرنا فضیلت میں برابر ہے، اور یہ روزہ کے علاوہ میں ہوگا، فقراء کے لئے نفع میں عجلت کرنے کے مقصد سے (۲)۔

کفارۂ ظہار کی تعجیل:

۱۶ - "عود" (لوٹنے) سے پہلے کفارہ ظہار کی تعجیل کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ اس کا سبب پائے جانے کی وجہ سے اس کی تعجیل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور یہ مال سے پہلے نصاب پورا ہونے کے بعد زکاۃ کی تعجیل کی طرح ہے، اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ "عود" سے پہلے کفارہ کفایت نہیں کرے گا، اور شافعیہ "عود" سے پہلے کفارۂ ظہار کی تعجیل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اور یہ مال کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی یعنی غلام آزاد کرنے اور کھانا کھلانے میں ہوگا، روزے کے ذریعہ کفارہ کی ادائیگی میں نہیں، اور ان کے نزدیک "عود" سے مراد ظہار کرنے والے کو طلاق پر قدرت کے ساتھ عورت سے اتنی مدت تک روکے رکھنا ہے جس میں ظہار کرنے والے کے لئے اس کو طلاق دینا ممکن ہو، اور کفارۂ ظہار میں تعجیل کی صورت یہ ہے کہ اپنی مطلقہ رجعیہ سے ظہار کرے، پھر کفارہ دے پھر اس سے رجوع کرے۔

اور ان کے یہاں دوسری شکلیں بھی ہیں اور حنفیہ کے یہاں "عود" سے مراد وطی کا پختہ ارادہ کرنا ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک بقول ابن رشد عود عصمت کا دوام چاہنے کے ساتھ وطی کا ارادہ کرنا ہے (۱)۔

کفارۂ قتل کی تعجیل:

۱۷ - زخم کے بعد جان نکلنے سے پہلے کفارۂ قتل کی تعجیل جائز ہے اور یہ اس کی طرف سے کفایت کرے گا، اور یہ اس کے سبب کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے جیسے کہ حول سے پہلے زکاۃ نکالنے میں تعجیل (جائز ہے)۔

اور شافعیہ نے روزہ کے ذریعہ کفارہ کی تعجیل کا استثناء کیا ہے، اس لئے کہ وہ ایک بدنی عبادت ہے، لہذا نماز اور رمضان کے روزہ

---

(۱) الہدایہ اور اس کی شرح کچھ تصرف کے ساتھ (۴/۲ طبع اول بولاق)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/۶۰ اور اس کے بعد کے صفحات، مواہب الجلیل ۳/۲۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/۱۳۳، شرح روض الطالب ۴/۲۴۵، کشاف القناع ۶/۲۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الانصاف ۱۱/۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات۔

---

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۳/۹۴، مواہب الجلیل ۴/۱۲۴، الدسوقی ۲/۴۴۶، مغنی المحتاج ۳/۳۵۶، کشاف القناع ۵/۳۷۴، شرح روض الطالب ۴/۲۴۶۔

کی طرح بغیر ضرورت وقت وجوب پر اس کو مقدم کرنا ناجائز ہوگا[(۱)]۔

د- دین مؤجل (مؤخر مالی مطالبہ) کی ادائیگی میں تعجیل:

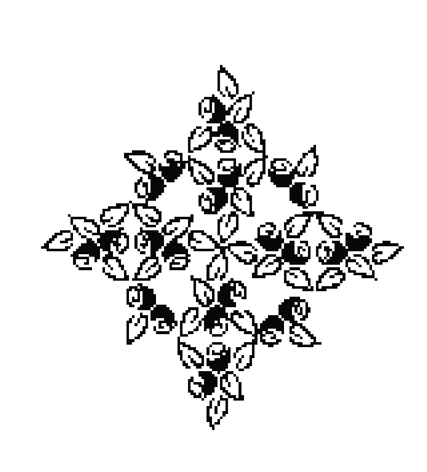
۱۸- اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حلول اجل (ادائیگی کا وقت آنے) سے پہلے دین مؤجل کا ادا کرنا واجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اس سے پہلے ادا کردے تو صحیح ہوگا اور مدیون کے ذمہ سے ساقط ہوجائے گا، اور یہ اس لئے کہ اجل (مؤخر مدت) مدیون کا حق ہے، لہذا اسے اس کے ساقط کرنے کا حق ہوگا اور دائن (صاحب دین) کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا[(۲)]۔

ھ- معاملہ واضح ہونے سے پہلے فیصلہ میں تعجیل:

۱۹- حضرت ابوموسی اشعریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: قاضی کو اس وقت تک فیصلہ نہ کرنا چاہئے جب تک اس کے لئے حق اس طرح واضح نہ ہوجائے جیسے رات دن سے واضح ہوجاتی ہے، اور ان کی یہ بات حضرت عمرؓ تک پہنچی تو انہوں نے فرمایا: انہوں نے سچ کہا۔

اور یہ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''یا ابن عباس! لاتشهد إلا علی أمر یضيء لک کضیاء هذه الشمس''[(۳)] (اے ابن عباس! تم صرف ایسے ہی معاملہ کی گواہی دو جو تمہارے لئے اس طرح روشن ہو جیسے سورج روشن ہے) اور ولایت قضاء (قضاء کی ذمہ داری) ولایت شہادت (شہادت کی ذمہ داری) سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ فیصلہ خود سے لازم کرنے والی چیز ہے، اور شہادت خود سے لازم کرنے والی چیز نہیں ہوتی جب تک کہ اس کے ساتھ فیصلہ نہ شامل ہوجائے، تو جب گواہ پر اس کی پابندی لگائی گئی تو قاضی پر تو وہ بدرجہ اولی ہوگی۔

الصدر الشہید ''ادب القاضی'' کی شرح میں کہتے ہیں: یہ اس معاملہ میں ہوگا جس میں نص موجود ہو، جس معاملہ میں نص موجود نہ ہو اس میں ایسا نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں وہ اجتہاد سے فیصلہ کرے گا اور اجتہاد دلیل قطعی نہیں ہے، لہذا اس کے لئے اجتہاد کے ذریعہ حق اس طرح واضح نہیں ہوگا جیسے رات دن سے واضح ہوتی ہے[(۱)]۔



(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۰۹، شرح روض الطالب ۴/۲۴۶، کشاف القناع ۵/۳۸۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۷، ۵/۱۸۲، مواہب الجلیل ۴/۵۱۶، مغنی المحتاج ۲/۱۱۶، المغنی لابن قدامہ ۴/۳۳۹۔

(۳) حدیث: ''یا ابن عباس لا تشهد إلا علی أمر یضيء لک کضیاء هذه الشمس'' کی روایت ابن عدی نے 'الکامل' (۶/۲۲۱۳ طبع دارالفکر) میں اور حاکم (۴/۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اور ذہبی نے اس کے ایک راوی کے ضعف کی وجہ سے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/۱۵۶، القوانین الفقہیہ/۲۲۹، ۳۰۰، شرح ادب القاضی للصدر الشہید ۱/۱۷۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

تعدد

تعریف:

۱ - لغت میں تعدد کثرت کو کہتے ہیں، اور یہ عدد یعنی اکائیوں سے مرکب کمیت سے ماخوذ ہے، لہذا التعدد اس کے ساتھ خاص ہے جو ایک سے زیادہ ہو، اس لئے کہ واحد میں تعدد نہیں ہوتا (۱)۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

شرعی حکم:

۲ - تعدد کا حکم اس کے متعلق کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے، چنانچہ وہ کچھ حالات میں جائز اور چند دوسرے حالات میں ناجائز ہوتا ہے۔

الف - مؤذنوں کا تعدد:

۳ - ایک ہی مسجد کے کئی مؤذن ہوں یہ جائز ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں متعدد مؤذن ہوا کرتے تھے، اور شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ مستحب ہے، اور دو سے زیادہ ہونا جائز ہے، اور مستحب یہ ہے کہ چار سے زیادہ نہ ہوں، اور روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ کے چار مؤذن تھے اور اگر حاجت زیادہ کی متقاضی ہو تو جائز ہوگا (۲)۔

(۱) محیط المحیط، لسان العرب مادۂ ''عدّ''۔

(۲) مواہب الجلیل ۱/ ۴۵۲، روضۃ الطالبین ۱/ ۲۰۶، المغنی ۱/ ۴۲۹۔

تفصیل ''اذان'' کی اصطلاح میں ہے۔

ب - ایک ہی مسجد میں جماعت کا تعدد:

۴ - حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ اس طرف گئے ہیں کہ جب محلّہ کا امام نماز پڑھ چکے پھر دوسری جماعت آجائے تو قول اصح کے مطابق مسجد میں جماعت قائم کرنا مکروہ ہوگا، الا یہ کہ وہ راستہ کی مسجد ہو اور اس کا کوئی نہ امام ہو اور نہ مؤذن تو اس وقت اس میں (دوسری) جماعت قائم کرنا مکروہ نہیں ہوگا (۱)، ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکرہ نے اپنے والد سے کی ہے: "**أن رسول الله ﷺ خرج من بيته ليصلح بين الأنصار فرجع وقد صلي في المسجد بجماعة، فدخل منزل بعض أهله فجمع أهله فصلى بهم جماعة**'' (۲) (نبی کریم ﷺ اپنے گھر سے انصار کے درمیان صلح کرانے کے لئے نکلے، اور آپ اس حال میں لوٹے کہ مسجد میں جماعت سے نماز پڑھی جاچکی تھی تو آپ اپنی بعض ازواج کے گھر میں داخل ہوئے اور ان کو جمع کیا اور ان کو جماعت سے نماز پڑھائی)، ان حضرات نے فرمایا کہ اگر مسجد میں جماعت کی تکرار مکروہ نہ ہوتی تو آپ ﷺ اسی میں نماز پڑھتے۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت انسؓ کے ایک اثر سے بھی استدلال کیا ہے، فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے اصحاب کی جماعت جب مسجد میں چھوٹ جاتی تھی تو وہ مسجد میں منفرداً نماز

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۶۵، ۳۷۱، روضۃ الطالبین ۱/ ۱۹۶، مواہب الجلیل ۲/ ۸۵۔

(۲) حدیث: "**أن رسول الله ﷺ خرج من بيته ليصلح بين الأنصار......**" کی روایت طبرانی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۲/ ۴۵ طبع القدسی) میں ہے، اور ذہبی نے ''المیزان'' (۴/ ۱۴۰ طبع الحلبی) میں اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اسے منکر قرار دیا ہے۔

پڑھتے تھے، ان حضرات کا کہنا ہے کہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تکرار تقلیل جماعت کا سبب بنے گی، اس لئے کہ جب لوگوں کو معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت فوت ہوجائے گی تو وہ جلدی کریں گے اور جماعت کثیر ہوجائے گی۔

اور حنابلہ کہتے ہیں: مسجد میں جماعت کا اعادہ مکروہ نہیں ہے[1]، ان کا استدلال نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کے عموم سے ہے: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة"[2] (جماعت کی نماز انفرادی نماز سے پچیس درجہ افضل ہے)، نیز حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے ہے: "جاء رجل وقد صلى الرسول ﷺ فقال: أيكم يتجر على هذا؟ فقام رجل فصلى معه"[3] (ایک شخص اس حال میں آیا کہ نبی کریم ﷺ نماز پڑھ چکے تھے تو آپ نے فرمایا: اس پر کون تجارت کرے گا (یعنی اس کا ثواب کون بڑھائے گا) چنانچہ ایک شخص کھڑا ہوا اور ان کے ساتھ نماز پڑھی) اور ایک روایت میں آتا ہے: "فلما صليا قال:" "وهذان جماعة"[4] (جب دونوں نے نماز پڑھ لی تو آپ ﷺ نے فرمایا: یہ دونوں ایک جماعت ہیں)، نیز اس لئے بھی کہ وہ جماعت پر قادر ہے، لہذا جماعت کرنا اس کے لئے اسی طرح مستحب ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا جب لوگوں کی گزرگاہ میں مسجد ہوتی۔

تفصیل "جماعت" یا "صلاۃ جماعت" کی اصطلاحات میں ہے۔

(۱) المغنی ۱۸۰/۲۔

(۲) حدیث: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة" کی روایت بخاری (۱۳۱/۲ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "أيكم يتجر على هذا؟ فقام رجل فصلى معه" کی روایت بیہقی (۶۹/۳ طبع دار المعرفہ) اور ترمذی (۴۲۷/۱ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے الفاظ ترمذی کے ہیں اور فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

(۴) حدیث: "فلما صليا قال: وهذان جماعة" کی روایت بیہقی (۶۹/۳ طبع دار المعرفہ) نے "اثنان فما فوقهما جماعة" (یا اس سے زیادہ جماعت ہیں) کے الفاظ سے کی ہے بیہقی فرماتے ہیں: اس کی روایت ایک جماعت نے اس طرح علیلہ یعنی ربیع بن بدر سے کی ہے اور وہ ضعیف ہیں، واللہ اعلم، اور یہ ایک دوسرے ضعیف طریق سے بھی مروی ہے۔

ج- جمعہ کا تعدد:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک ایک شہر میں دو جمعے کو قائم کرنا جائز نہیں ہے الا یہ کہ مسجد کی تنگی جیسی کوئی ضرورت ہو، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے بعد خلفاء نے ایک جمعہ کے علاوہ قائم نہیں فرمایا[1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک ایک ہی شہر میں جمعہ کا تعدد مطلقاً جائز ہے، خواہ وہاں ضرورت ہو یا نہ ہو، شہر کے دونوں کناروں کے درمیان کوئی دریا حائل ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ وارد ہونے والا اثر: "لا جمعة إلا في مصر جامع"[2] (سوائے مصر جامع کے کہیں جمعہ نہیں ہے) مطلق ہے اور شہر میں ہونے کے علاوہ کوئی شرط نہیں لگائی ہے (دیکھئے: "صلاۃ الجمعہ")۔

د- روزہ کے کفارہ کا تعدد:

۶- فقہاء کے درمیان اس شخص پر کفارہ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جو رمضان کے کسی دن کا روزہ جماع سے فاسد کردے، اور اس بارے میں بھی کہ ایک دن میں جماع کے مکرر ہونے سے اس میں تعدد نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اس صورت میں

(۱) اسنی المطالب ۲۴۸/۱، شرح الزرقانی ۵۴/۳، المغنی ۳۳۴/۲، ۳۳۵۔

(۲) حدیث: "لا جمعة إلا في مصر" کی روایت عبد الرزاق (۱۶۷/۳ طبع المکتب الاسلامی) اور بیہقی (۱۷۹/۳ طبع دار المعرفہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے "التلخیص الحبیر" (۵۴/۲ طبع الاثریہ) میں، اور الزیلعی نے نصب الرایہ (۱۹۵/۲ طبع المجلس العلمی) میں اس کی تضعیف کی ہے۔

کفارہ کے متعدد ہونے پر ان کا اتفاق ہے جب پہلے کا کفارہ ادا کرنے کے بعد اس کی جانب سے جماع کے ذریعہ روزہ کو فاسد کرنا پایا جائے۔

اور اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب پہلے کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے چند ایام (کے روزے) جماع سے فاسد کردے، چنانچہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کفارہ کے تعدد کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ ہر دن (کا روزہ) مستقل عبادت ہے اور اس کی طرف سے روزہ کو فاسد کرنا مکرر ہے، لہذا یہ دو حج کی طرح ہوگیا[1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک اس کے لئے ایک کفارہ کافی ہے، مسلک حنفی کا قول معتمد یہی ہے اور بعض حنفیہ نے اس کو مختار قرار دیا ہے کہ یہ جماع کے علاوہ کے ذریعہ فاسد کرنے سے خاص ہے، رہا جماع کے ذریعہ فاسد کرنا تو اس میں جنایت بڑی ہونے کی وجہ سے کفارہ میں تعدد ہوگا[2] (دیکھئے: کفارہ)۔

ھ- احرام میں ممنوع کے ارتکاب کے تعدد کی وجہ سے فدیہ کا تعدد:

۷- جب حالت احرام میں ایسی کئی جنایات کا ارتکاب کرے جن میں سے ہر ایک موجب فدیہ ہو، تو جنایت اگر شکار کرنا ہو تو ان میں سے ہر ایک میں اس کی جزاء ہوگی، خواہ ان کو ایک ساتھ کیا ہو یا الگ الگ، پہلے کا کفارہ دے چکا ہو یا نہیں، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اتفاق ہے[3] اور اس کے علاوہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے ''فدیہ'' اور ''احرام'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) أسنی المطالب ۱/ ۴۲۵، کشاف القناع ۲/ ۳۲۶، الزرقانی ۲/ ۲۰۸۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۱۱۰، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۱۔

(۳) أسنی المطالب ۱/ ۵۲۳، المغنی ۳/ ۴۹۶، یہاں امام احمد کا ایک قول مداخل

و- صفقہ (عقد بیع) میں تعدد:

۸- فروخت کنندہ کے تعدد، خریدار کے تعدد، ثمن کی تفصیل اور معقود علیہ (جس مال کی بیع کی جارہی ہے) کے مختلف ہونے سے صفقہ (عقد بیع) کا تعدد ہوجاتا ہے۔

چنانچہ اگر ایک عقد میں دو سے زیادہ سامانوں کو جمع کرے تو جائز ہوگا اور مثلی میں ثمن تقسیم کردی جائے گی، اور دو کے درمیان مشترک سامان میں اجزاء کے اعتبار سے تقسیم کی جائے گی اور ان دونوں کے علاوہ دوسری متقوم چیزوں میں قیمت کا اعتبار کرکے رؤوس پر تقسیم کی جائے گی، تو اگر دونوں میں سے ایک میں ابتداءً عقد باطل ہوجائے تو دوسرے میں صحیح ہوگا، بایں طور کہ ان دونوں سامانوں میں سے ایک عقد کے لائق ہو اور دوسرا سامان عقد بیع کے لائق نہ ہو[1]۔

(دیکھئے: ''عقد'' اور ''تفریق الصفقہ'')۔

ز- رہن یا مرتہن کا تعدد:

۹- اگر دین کی کسی مقدار کے بدلہ اپنے دو گھر رہن رکھے، اور دین کے دو گھروں میں سے ایک کے حصہ کے بقدر دین ادا کردے تو جب تک باقی دین ادا نہ کردے اسے واپس نہیں لے گا، اس لئے کہ رہن کل دین کے بدلہ محبوس ہے، اسی طرح (اس وقت بھی ہوگا) جب ایک سامان دو آدمیوں کے پاس اپنے اوپر دونوں کے دین کے بدلہ میں رہن رکھے اور دونوں میں سے ایک کا دین ادا کردے، اس لئے کہ کل سامان دونوں دائنوں کے پاس رہن ہے اور رہن کی نسبت ایک ہی عقد میں پورے سامان کی طرف کی گئی ہے[2]۔

= (کئی کفاروں کا باہم ہونا) کا بھی ہے۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۴۲، ۴۳، ابن عابدین ۴/ ۱۰۴۔

(۲) أسنی المطالب ۲/ ۱۷، الہدایہ ۴/ ۱۰۴۔

ح - جائداد میں حق شفعہ رکھنے والوں کا تعدد:

۱۰ - فقہاء کا شفعہ کے حکم میں اس صورت میں اختلاف ہے جب ایک جماعت اس کی مستحق ہو، چنانچہ شافعیہ کہتے ہیں کہ وہ سب حصوں کے بقدر لیں گے، اس لئے کہ حق شفعہ ملک کے مرافق (فوائد) میں سے ہے، لہذا ملکیت ہی کے بقدر حصہ متعین ہوگا (۱)۔

اور حنفیہ کے نزدیک ان کے عدد رؤوس (افراد کی تعداد) پر تقسیم کیا جائے گا (۲)، یہ شافعیہ کا بھی ایک قول ہے، اس لئے کہ وہ سب سبب استحقاق میں برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی برابر ہوں گے، (دیکھئے: "شفعہ")۔

ط - وصیتوں کا تعدد:

۱۱ - جب اللہ کے حقوق سے متعلق کچھ وصیتیں کی ہوں تو ان میں فرائض کو مقدم رکھا جائے گا، خواہ وصیت کرنے والے نے ان کو مقدم رکھا ہو یا مؤخر، اس لئے کہ فرض نفل سے زیادہ اہم ہے، اور اگر سب مساوی ہوں اور وصیت کرنے والے نے بعض کو بعض پر ان چیزوں میں مقدم رکھا ہو جس میں ترتیب مفید ہوتی ہے تو جس کو وصیت کرنے والے نے مقدم رکھا ہو اسی سے ابتداء کی جائے گی، دیکھئے: "وصیت")۔

ی - بیویوں کا تعدد:

۱۲ - بیویوں کا چار تک تعدد مشروع ہے، اللہ تعالی کے اس ارشاد قرآنی میں اس کی اجازت ہے: "فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَامَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" (۱) (تو جو عورتیں تمہیں پسند ہوں، ان سے نکاح کرلو دو دو سے، خواہ تین تین سے، خواہ چار چار سے لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو کنیز تمہاری ملک میں ہو)، اور تعدد ازدواج کی مشروعیت، اس کی شرائط اور بیویوں کے درمیان عدل واجب ہونے کی تفصیل کے متعلق "نکاح"، "قسم" اور "نفقہ" کی طرف رجوع کیا جائے۔

ک - اولیاء نکاح کا تعدد:

۱۳ - جب عورت کے اولیاء قرابت کے درجہ میں برابر ہوں جیسے بھائی اور چچا تو ان میں بڑے اور افضل کو مقدم کرنا مندوب ہے، اور اگر سب دلچسپی دکھائیں اور بڑے و افضل کو مقدم نہ کریں تو ان کے درمیان قرعہ اندازی ہوگی، اور اگر قرعہ اندازی سے پہلے ہی ان میں سے کوئی عورت کی اجازت سے شادی کرادے، یا جس کا قرعہ نکلا تھا اس کے علاوہ کوئی اور شادی کرادے تو صحیح ہوگی (۲)، اس لئے کہ اس کا صدور اہل کی جانب سے محل میں ہوا ہے، یہ شافعیہ کی رائے ہے، اور موضوع کی تفصیل اور فقہاء کی آراء کے لئے "نکاح" اور "ولی" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ل - طلاق کا تعدد:

۱۴ - آزاد شوہر اپنی آزاد بیوی پر تین طلاق کا مالک ہے، ان کے بعد بیوی اس سے بینونت کبری (مغلظہ) کے طور پر بائن ہوجائے گی اور اس کے لئے حلال نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کے علاوہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے جو اس سے دخول کرے، پھر اسے طلاق دے یا مرجائے، اس لئے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" (طلاق

---

(۱) القلیوبی ۳/ ۴۸۔
(۲) الہدایہ ۴/ ۲۵۔

(۱) سورۂ نساء/ ۳۔
(۲) اسنی المطالب ۳/ ۱۴۱۔

تو دوہی بار ہے) تا "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَّتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ"(۱) (پھر اگر کوئی اپنی عورت کوطلاق دے ہی دےتو وہ عورت اس کے لئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اورشوہر سے نکاح کرے پھر اگر وہ (بھی) اسے طلاق دے دےتو دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ پھر مل جائیں،بشرطیکہ دونوں گمان غالب رکھتے ہوں کہ اللہ کے ضابطوں کو قائم رکھیں گے)۔

اوراس میں تفصیل اوراختلاف ہےجس کی طرف "طلاق" کی اصطلاح میں رجوع کیا جائے۔

م-مجنی علیہ (جس پر جنایت ہوئی ہے) یا جانی (جنایت کرنے والا) کاتعدد:

۱۵ - جب کوئی جماعت ایک شخص کوقتل کرےتو بطور قصاص سب کو قتل کیا جائے گا (اگر چہ تعداد میں ان کے لگائے ہوئے زخموں میں کمی بیشی ہو) بشرطیکہ ہر زخم جان لینے میں مؤثر ہو، اور اگر کسی جماعت کوایک شخص قتل کردےتو اسے بھی قصاص میں قتل کردیا جائے گا، اس پر فقہاءکا اتفاق ہے(۲)۔

تفصیل "قصاص" اور "جنایت" کی اصطلاح میں ہے۔

ن-الفاظ کے تعدد سےتعزیر کاتعدد:

۱۶ - جوشخص تعزیر واجب کرنے والےمتعدد الفاظ سے کسی شخص کو گالی دےتو بعض حنفیہ نےفتوی دیا ہے اور ابن عابدین نے اس کی

(۱) سورۂ بقرہ/۲۲۹، ۲۳۰۔

(۲) مواہب الجلیل ۲۳۱/۶، اسنی المطالب ۱۷/۴، حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار ۲۷۰/۴۔

تائید کی ہے کہ ان میں سے ہرلفظ شتم پر اس کی الگ تعزیر ہوگی، اس لئے کہ حقوق العباد میں تداخل نہیں ہوتا، اسی طرح اس وقت ہوگا جب ایک لفظ سے کسی پوری جماعت کوگالی دے(۱)۔

(دیکھئے: اصطلاح "تعزیر")۔

س-ایک ہی شہر میں قاضیوں کاتعدد:

۱۷ - امام کے لئے ایک شہر میں دو اور اس سے زیادہ قاضیوں کا متعین کرنا جائز ہے، الا یہ کہ یہ شرط لگادے کہ وہ لوگ ایک ہی مقدمہ میں باہمی اتفاق رائے سے فیصلہ کریں (تو متعدد قاضی مقرر کرنا درست نہ ہوگا)، کیونکہ اجتہادی مسائل میں ان میں اختلاف ہوگا(۲) (دیکھئے: "قضاء")۔

ع-ائمہ کاتعدد:

جمہور علماء اس طرف گئے ہیں کہ مسلمانوں کے لئے ایک ہی زمانہ میں دو اور اس سے زیادہ ائمہ (خلفاء) کا مقرر کرنا جائز نہیں ہوگا، اگر چہ ان کی سلطنتیں دوردور ہوں(۳)۔

دیکھئے: "امامت عظمی"۔

(۱) ابن عابدین ۱۸۶/۳۔

(۲) قلیوبی ۲۹۸/۴، حاشیۃ الدسوقی ۱۳۴/۴، یہ مسائل عدلیہ کے طریقہ کار (عدالتی پروسیجر) سے متعلق ہیں جن میں زمانہ کی تبدیلی سے تغیر ہوگیا ہے (کمیٹی)۔

(۳) روضۃ الطالبین ۴۷/۱۰، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۹، حاشیۃ الدسوقی ۱۳۴/۴۔

تعدی

تعریف:

۱- لغت میں تعدی ظلم کو کہتے ہیں، اور اس کی اصل حد، مقدار اور حق کو تجاوز کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "**تعديت الحق و اعتديته وعدوته**"(۱) یعنی میں حق سے تجاوز کر گیا۔

اور فقہاء کے ذریعہ اس لفظ کا استعمال اس کے لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، چنانچہ اس کا استعمال: غیر کے حق پر زیادتی کرنے کے لئے بھی ہوتا ہے، اور حکم کے دوسرے محل کی طرف منتقل ہونے پر بھی، جیسے علت کی تعدی اور حرمت میں تعدی وغیرہ۔

شرعی حکم:

۲- گزر چکا ہے کہ تعدی کے دو اطلاقات (استعمالات) ہیں، کبھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس سے دوسرے پر زیادتی کرنا مراد لیا جاتا ہے، اور اس بحث میں اس کی تفصیل آئے گی، اور کبھی اطلاق کیا جاتا ہے اور اس سے حکم کا دوسری طرف منتقل ہوجانا مراد لیا جاتا ہے۔

جہاں تک پہلے اطلاق کے اعتبار سے تعدی کا تعلق ہے تو وہ اپنی تمام اقسام سمیت حرام ہے اور تعدی کے مخصوص احکام ہیں: جیسے جان اور اطراف (اعضاء) میں قصاص اور عوض دلانا، قید کرنا اور اس جیسی چیزیں جیسا کہ عنقریب واضح ہوجائے گا۔

(۱) اللسان، المصباح، المغرب۔

اموال پر تعدی:

غصب کرنا، ضائع کرنا، اور چوری اور غبن کے ذریعہ تعدی کرنا:

۳- جو دوسروں کے مال پر تعدی کرے اور اس کو غصب کرے، یا ایسے مال کو تلف کردے جس کے تلف کرنے کی شرعاً اس کو اجازت نہیں تھی یا چوری کرلے یا اچک لے تو اس پر دو احکام مرتب ہوں گے:

ایک اخروی یعنی گناہ، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ"(۱) (اور آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طور پر مت کھاؤ)، اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "**لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه**"(۲) (کسی مسلمان شخص کا مال اس کی دلی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے)۔

دوسرا دنیوی حکم: یعنی اس پر ضمان واجب ہونے کے ساتھ ساتھ حد یا تعزیر، اس لئے کہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "**على اليد ما أخذت حتى تؤديه**"(۳) (جو کچھ ہاتھ نے لیا وہ اس کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ اس کو ادا کردے) اور اس لئے کہ حضرت عبداللہ

(۱) سورۂ بقرہ/۱۸۸۔

(۲) حدیث: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه" کی روایت دارقطنی (۳/۲۶ طبع دار المحاسن) نے ابوحرہ رقاشی سے کی ہے اور اس کی سند میں کلام ہے ابن حجر نے التلخیص میں اس کو تقویت دینے والے کچھ شواہد نقل کئے ہیں (التلخیص ۳/۴۶، ۴۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۳) حدیث: "على اليد ما أخذت حتى تؤديه" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۲ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے حسن کے حضرت سمرہ سے سماع میں اختلاف کی وجہ سے "التلخیص" میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے (التلخیص ۳/۵۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

بن سائب عن ابیہ عن جدہؓ کی روایت ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے بھائی کا سامان کھلواڑ یا سنجیدگی سے نہ لے اور جو اپنے بھائی کا عصا بھی لے وہ اس کو واپس کردے(۱)، چنانچہ تعدی کرنے والے پر مغصوبہ سامان کو لوٹانا اس صورت میں واجب ہوگا جب وہ سامان بعینہ اس کے ہاتھ میں موجود ہو، اور اگر اس کے قبضہ میں ہوتے ہوئے ہلاک ہوجائے، یا سامان پر تعدی کرے اور غصب کے بغیر ہی اسے تلف کردے تو اگر وہ مثلی ہو تو اس کے مثل کا لوٹانا واجب ہوگا، اور اگر اس کا مثل دستیاب نہ ہو یا سامان مثلی نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی (۲)۔

اور یہی حکم اس باغی کا ہے جو زمانہ جنگ کے علاوہ میں بغاوت کرے، کہ وہ ان اموال کا ضامن ہوگا جن کو اس نے تلف کیا ہے یا لے لیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے اصطلاح: ''غصب''، ''إتلاف''، ''ضمان''، ''سرقۃ''، ''اختلاس'' اور ''بغاۃ''۔

عقود میں تعدی:

اول: ودیعت میں تعدی:

۴- ودیعت میں اصل یہ ہے کہ وہ امانت ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ''(۳) (اور تم سے کوئی کسی پر اعتبار رکھتا ہے تو جس کا اعتبار کیا گیا ہے اسے چاہئے کہ دوسرے کی امانت (کا حق) ادا کردے) اور ودیعت میں مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی سند سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''من أودع وديعة فلا ضمان عليه''(۱) (جس کے پاس کوئی ودیعت رکھی جائے اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا) اور اس لئے بھی کہ مستودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہے) مالک ودیعت کے لئے ودیعت کی حفاظت کرتا ہے، اور اگر اسے ضامن قرار دیا جائے تو لوگ ودیعت قبول کرنے سے رک جائیں گے، اور یہ مضر ہے، اس لئے کہ اس کی سخت حاجت ہوتی ہے۔

اور دو حالتوں میں ودیعت رکھنے والا ضامن ہوگا:

اول: جب ودیعت کی حفاظت میں کوتاہی کرے، اس لئے کہ کوتاہی کرنے والا اس چیز کے ترک کرنے کی وجہ سے ودیعت کی ہلاکت کا سبب بن رہا ہے جو ودیعت کی حفاظت کے متعلق اس پر واجب تھی۔

دوم: ودیعت رکھنے والا ودیعت پر تعدی کرے، اس لئے کہ تعدی کرنے والا دوسرے کے مال کو تلف کرنے والا ہے، لہذا اس کا اسی طرح ضامن ہوگا جیسے ایداع (ودیعت کا معاملہ) کے بغیر تلف کرتا تو ضامن ہوتا۔

اور تعدی کی صورتوں میں سے اس سے نفع اٹھانا بھی ہے، مثلا ودیعت رکھے ہوئے جانور پر اس جانور کے نفع کے بغیر سوار ہو یا ودیعت رکھے ہوئے کپڑے کو پہنے اور پرانا کردے، اور تعدی کی صورتوں ہی

(۱) حدیث: "لا يأخذن أحدكم متاع أخيه لا عبا أو جادا....." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۷۳ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۴۶۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۱۴، ۱۱۶، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۴۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۵، مغنی المحتاج ۲/ ۲۷۷، ۲۸۲، کشاف القناع ۴/ ۷۸، ۱۰۶۔

(۳) سورۂ بقرہ ر ۲۸۳۔

(۱) حدیث: "من أودع وديعة فلا ضمان عليه" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۸۰۲ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی ہے اور ابن حجر التلخیص (۳/ ۹۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں فرماتے ہیں: اس میں مثنی بن صباح ہے جو متروک ہے اور جو کچھ بیہقی نے ذکر کیا ہے اس کے مطابق ابن لہیعہ نے ان کی متابعت کی ہے۔

میں اس کا (ودیعت رکھے جانے سے) انکار کردینا بھی ہے (۱)۔

دوم: رہن میں تعدی:

۵- رہن میں تعدی راہن کی طرف سے ہوگی یا مرتہن کی طرف سے ہوگی۔

الف- راہن کی تعدی:

۶- جب راہن (رہن رکھنے والا) رہن پر تعدی کرے اور اس کو تلف کردے یا اس کے کسی جزء کو تلف کردے تو جو کچھ اس نے تلف کیا ہے اس کی قیمت ادا کرنے کا اس کو حکم دیا جائے گا تاکہ دین کی ادائیگی کی مدت آنے تک وہ (قیمت) رہن ہوجائے۔

راہن کے وہ تصرفات جو رہن رکھے ہوئے سامان کی ملکیت منتقل کردیتے ہیں جیسے فروختگی اور ہبہ تو وہ مرتہن (جس کے دین کے سلسلے میں رہن رکھا گیا ہے) کی اجازت یا دین کی ادائیگی پر موقوف ہوں گے (۲)۔

ب- مرتہن کی تعدی:

۷- حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ رہن اگر خود سے ہلاک ہوجائے تو وہ دین کے بدلہ مضمون ہوکر ہلاک ہوگا، اسی طرح اس وقت ہوگا اگر اسے مرتہن ہلاک کردے، اس لئے کہ اگر اس نے مالک کی اجازت کے بغیر ایک متقوم (قیمت والی) مملوکہ چیز کو ہلاک کردیا ہوتا تو اس کے مثل یا قیمت کا ضامن ہوتا جیسا کہ اس وقت ہوتا جب کسی اجنبی نے اس کو ہلاک کیا ہوتا، اور یہ مثل یا قیمت ہلاک شدہ مال کی جگہ پر رہن ہوجائے گی۔

اور مالکیہ نے جن کو غائب کیا جاسکتا ہے، یعنی جن کو چھپانا ممکن ہے جیسے بعض منقولات اور جن کو غائب نہیں کیا جاسکتا ہے، جیسے جائداد، کشتی اور حیوان کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے دوسرے میں نہیں بلکہ پہلے میں دو شرطوں کے ساتھ ضمان واجب کیا ہے:

اول: یہ کہ وہ اس کے قبضہ میں ہو نہ کہ کسی امین کے ہاتھ میں۔

دوم: یہ کہ مرتہن کے پاس ایسا بینہ نہ ہو جو گواہی دے کہ مرتہن کی طرف سے کسی سبب یا کوتاہی کے بغیر رہن رکھا ہوا مال تلف یا ضائع ہوا ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ رہن مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہے اور اگر اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا الا یہ کہ اس پر تعدی کرے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے۔

اس تفصیل کے مطابق فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرتہن رہن پر تعدی کرنے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے سے اس کا ضامن ہوگا۔

سوم: عاریت میں تعدی:

۸- اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ مستعیر (عاریت لینے والا) کی طرف سے تعدی اور کوتاہی ہونے پر عاریت کا ضمان ہوگا، اس لئے کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۴۹۴، ۴۹۸، الدسوقی ۳/ ۴۱۹ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۳/ ۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۴/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۳۲۷، ۳۲۸، الدسوقی ۳/ ۲۴۲، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۹، روضۃ الطالبین ۴/ ۷۴، ۸۲، کشاف القناع ۳/ ۳۳۶۔

(۱) بدائع الصنائع ۸/ ۵۹۷، ۳۷۸۰، ۳ ابن عابدین ۵/ ۳۲۶، الدسوقی ۳/ ۲۵۳، ۲۵۴، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۳۲، ۲۳۳، روضۃ الطالبین ۴/ ۹۶، کشاف القناع ۳/ ۳۴۱۔

فرمایا: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه"[۱] (ہاتھ جو کچھ لے وہ اس کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ اس کو ادا کردے)۔

رہی وہ صورت جب وہ تعدی اور تفریط کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ عاریت اگر اس کی جانب سے تعدی اور کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ نبی کریم علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان"[۲] (خیانت نہ کرنے والے مستعیر پر ضمان نہیں ہے) اور اس لئے بھی کہ اس نے عاریت پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے، لہذا وہ ودیعت کی طرح ہی امانت ہوگی، یہ حضرت حسن، نخعی، شعبی، عمر بن عبد العزیز، ثوری، اوزاعی اور ابن شبرمہ کا قول ہے۔

اور مالکیہ نے مستعیر کو ضامن قرار دینے میں اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ عاریت کے ہلاک ہونے کا سبب ظاہر نہ ہو اور وہ ان چیزوں میں سے ہو جن کو غائب کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر اس کے سبب کے بغیر اس کے تلف یا ضائع ہونے پر بینہ قائم ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ عاریت مطلقاً قابل ضمان ہے، مستعیر تعدی کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ حضرت سمرہ کی حدیث ہے: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیہ"[۳] (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کے اوپر ہوگا یہاں تک کہ اس کو ادا کردے) اور حضرت صفوان سے مروی ہے: "أنه صلی الله علیہ وسلم استعار منه یوم حنین أدراعا، فقال: أغصبا یا محمد؟ قال: بل عاریة مضمونة"[۱] (آنحضرت علیہ السلام نے حنین کے دن ان سے کچھ زرہیں عاریت پر لیں، تو انہوں نے کہا: اے محمد علیہ السلام! کیا غصب کے طور پر لے رہے ہیں؟ فرمایا: نہیں بلکہ مضمون عاریت کے طور پر)، یہی قول حضرت عطاء، اسحاق اور مالکیہ میں سے اشہب کا ہے، اور حضرت ابن عباس اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے[۲]۔

چہارم: وکالت میں تعدی:

۹- فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ وکیل امین ہوتا ہے، اور بغیر کوتاہی اور تعدی کے اس کے ہاتھ میں جو کچھ تلف ہوجائے اس میں اس پر ضمان نہیں ہوگا، اس لئے کہ "ید" (قبضہ) اور تصرف میں وہ مالک کا نائب ہے، تو اس کے ہاتھ میں ہلاکت مالک کے ہاتھ میں ہلاکت کی طرح ہے، لہذا وہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی) کی طرح ہوگیا۔

اور اس لئے بھی کہ وکالت عقد ارفاق ومعونت (مہربانی ومدد کرنے کا عقد) ہے اور ضمان اس کے منافی اور اس سے نفرت دلانے والا ہے، اور اگر وکیل تعدی کرے تو وہ ضامن ہوگا[۳]۔ تفصیل کے

---

(۱) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" کی تخریج فقرہ نمبر/ ۳ میں گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان" کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے اور اس کی سند میں دو ضعیف راویوں کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۳) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدیه" کی روایت فقرہ نمبر/ ۳ پر گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "بل عاریة مضمونة" کی روایت احمد (۳/ ۴۰۱ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حزم نے المحلی (۹/ ۱۷۳ طبع المنیریہ) میں اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۶، القوانین الفقہیہ رص ۳۷۸، مغنی المحتاج ۲/ ۲۶۷، کشاف القناع ۴/ ۷۰، المغنی ۵/ ۲۲۰۔

(۳) ابن عابدین ۴/ ۴۱۶، ۴۰۹، فتح القدیر ۷/ ۴۹، ۵۲، ۷۳، القوانین الفقہیہ رص ۳۳۳، مغنی المحتاج ۲/ ۲۳۰، روضۃ الطالبین ۴/ ۳۲۵، کشاف القناع

لئے دیکھئے: ''وکالت'' کی اصطلاح۔

پنجم: اجارہ میں تعدی:

۱۰ - اجارہ میں تعدی کرنے سے متعلق بحث ''اجارہ'' کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

ششم: مضاربت میں تعدی:

۱۱ - مضاربت ایک جانب سے مال اور دوسری جانب سے عمل کے ساتھ نفع میں شرکت کو کہتے ہیں، ان دونوں کے بغیر مضاربت نہیں ہے۔

پھر مضارب کو دیا ہوا مال اس کے ہاتھ میں امانت ہے، اس لئے کہ وہ اس میں مالک کی اجازت سے تصرف کر رہا ہے، بدل یا وثیقہ (اعتماد) کے طور پر نہیں ہے، اور وہ اس میں اس کا وکیل ہے اگر نفع ہوا تو اس میں شریک ہوگا، اور اگر مضاربت فاسد ہو جائے تو اجارہ سے بدل جائے گی اور کام کرنے والے کے لئے اجرت مثل واجب ہوگی، اور اگر (شرائط مضاربت کی) مخالفت کرے گا تو دوسرے کے مال پر اس کی طرف سے تعدی پائے جانے کی وجہ سے غاصب ہوگا[1] تفصیل کے لئے (دیکھئے: ''قراض'' اور ''شرکت'' کی اصطلاحات)۔

۱۲ - صدقہ، وصیت اور کھانے پینے میں تعدی کرنے سے متعلق بحث ''اسراف'' کی اصطلاح کے تحت گزر چکی ہے۔

ہفتم: جان اور جان سے کم (اعضاء وغیرہ) پر تعدی:

۱۳ - ابدان پر قصاص یا اس کے علاوہ کسی حد قصاص کی موجب تعدی یہ ہے کہ آدمی کو ناحق قتل کر دیا جائے اس طور پر کہ وہ مرتد، محصن زانی، اپنے برابر کا قاتل یا حربی نہ ہو (اسی کے مثل حملہ آور کا قتل کرنا ہے) اور جان اور جان سے کم درجہ کے اعضاء وغیرہ پر تعدی مباشرت کے ذریعہ (یعنی خود کر کے) یا سبب بن کر ہوتی ہے جیسے کوئی اپنی ملکیت کے باہر کنواں یا گڈھا کھودے اور اس میں کوئی انسان گر جائے، یا ذریعہ بن کر ہوتی ہے جیسے تعدی پر مجبور کرنا۔

اور تعدی کی تمام قسمیں موجب ضمان ہیں، اس لئے کہ ہر تعدی دوسرے کو ضرر پہنچا رہی ہے۔

رہا تعدی کے بغیر قتل کرنا یعنی کسی حق کے بدلہ قتل کرنا تو اس میں ضمان نہیں ہے، جیسے زانی کو سنگسار کرنا۔

اور جان پر تعدی عمد کے طور پر (دانستہ) یا جمہور کے نزدیک شبہ عمد کے طور پر قتل کرنے سے یا خطأً کے طور پر قتل کرنے سے ہوتی ہے، اور قتل عمد سے قصاص یا دیت واجب ہوتی ہے اور شبہ عمد اور خطأً سے صرف دیت واجب ہوتی ہے، اس تفصیل کے ساتھ جس کو ''جنایت''، ''قتل'' اور ''قصاص'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

جان سے کم درجہ کے اعضاء وغیرہ پر تعدی اگر عمداً ہو تو اس میں قصاص یا دیت ہوگی، اور خطأً ہو تو اس میں دیت ہوگی، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جس کو ''جنایت''، ''جراح'' اور ''قصاص'' کی اصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

اور عضو کو تلف کر کے تعدی کرنے کی طرح ہی عضو کی منفعت تلف کر کے تعدی کرنا بھی ہے، چنانچہ اس میں ضمان ہوگا[1]۔

۱۴ - سزاؤں، قصاص اور تعزیر میں تعدی کرنے سے متعلق بحث

---

(۱) مجمع الضمانات رص ۱۰۳، مغنی المحتاج ۲؍ ۳۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۳؍ ۵۱۷ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۳؍ ۵۰۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

= ۳؍ ۶۹، ۴؍ ۷۵، ۴؍ ۸۴، الدسوقی ۳؍ ۲۸۲، ۲۹۰۔

(۱) ابن عابدین ۵؍ ۳۶۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی ۴؍ ۲۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات، مغنی المحتاج ۴؍ ۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶؍ ۳۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

''اسراف'' کی اصطلاح میں گزر چکی ہے۔

ہشتم: آبرو پر تعدی:

۱۵ - آبرو پر تعدی کرنا حرام ہے، اس لئے کہ آبرو کو عیب سے محفوظ رکھنا واجب ہے، اسلام نے عزت پر تعدی کرنے والے کے خون کو مباح قرار دیا ہے، اس لئے کہ عزت وآبرو کی حفاظت مقاصد شریعت میں سے ہے، آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے: "من قتل دون أهله فهو شهيد"[۱] (جو اپنے اہل وعیال کے دفاع میں قتل کیا جائے وہ شہید ہے) اس حدیث شریف سے استدلال اس طرح ہے کہ جب آپ نے اس کو شہید قرار دیا تو معلوم ہوا کہ اس کو قتل کرنے اور لڑنے کا حق ہے اور آبرو کا دفاع کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کو مباح کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے، اس میں اس کی بیوی کی شرمگاہ وغیرہ برابر ہے، اور شرمگاہ کی جانب سے دفاع ہی کی طرح اس کے مقدمات جیسے بوسہ وغیرہ کی طرف سے دفاع کرنا بھی ہے[۲]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''صیال''۔

نہم- باغیوں کی تعدی:

۱۶ - جب باغیوں میں شرائط پائی جائیں تو وہ جس جان یا مال کا اتلاف کریں گے اس پر غور کیا جائے گا: اگر قتال کے درمیان ہوا ہو تو کوئی ضمان نہیں ہوگا، اور اگر غیر قتال میں ہوا ہو تو ان کو جان ومال کا ضامن بنایا جائے گا، یہ وہ مقدار ہے جس پر جمہور علماء ہیں[۳]۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: اصطلاح ''بغاۃ''۔

دہم: جنگوں میں تعدی:

۱۷ - مسلمانوں اور کافروں کے درمیان جنگوں میں احکام شرعیہ کی رعایت کرنا واجب ہے، چنانچہ ان لوگوں سے قتال کرنا جائز نہیں ہوگا جن کو دعوت نہ پہنچی ہو یہاں تک کہ ہم ان کو اسلام کی دعوت دیں، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جس کو ''دعوت'' کی اصطلاح میں دیکھا جاسکتا ہے۔

بچوں، پاگلوں، عورتوں، بہت بوڑھے شخص، راہب، معذور، اور اندھے میں سے جو ہتھیار نہ اٹھائے ہوں جنگوں میں اس کو قتل کرنا علماء کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر ناجائز ہے، الا یہ کہ وہ قتال میں شریک ہوں یا جنگ میں وہ صاحب رائے، صاحب تدبیر وحیلہ ہوں یا کسی بھی طریقہ سے کفار کی اعانت کریں، اسی طرح قیدیوں پر زیادتی کرنا ناجائز ہے بلکہ ان کے ساتھ حسن سلوک واجب ہے۔

تفصیل کے لئے ''جہاد''، ''جزیہ'' اور ''اسری'' کی اصطلاحات دیکھی جاسکتی ہیں۔

دوسرے اطلاق بمعنی انتقال کے اعتبار سے تعدی:

الف- علت کی تعدی:

علت: وہ وصف ہے جس کے پائے جانے کی صورت میں مصلحت حاصل کرنے کے لئے حکم مشروع ہوا ہو[۱]۔

۱۸ - اور علت یا تو متعدی ہوتی ہے یا قاصرہ ہوتی ہے جس کو ''ناقصہ'' کہا جاتا ہے۔

متعدی: وہ علت ہے جس کا وجود اصل اور فروعات (دونوں) میں ثابت ہو، یعنی محل نص سے غیر نص کی طرف تجاوز کر جائے جیسے علت اسکار (نشہ پیدا کرنے کی علت)۔

اور قاصرہ وہ علت ہے جو اصل کے محل سے تجاوز نہ کرے جیسے

(۱) حدیث: "من قتل دون أهله فهو شهيد" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور فرمایا: حسن صحیح ہے۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۴، ۱۹۵۔
(۳) مغنی المحتاج ۴/ ۱۲۵، کشاف القناع ۶/ ۱۶۵۔

(۱) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ۲/ ۲۶۰۔

طواف کے پہلے تین شوطوں (چکروں) میں مشرکین پر بہادری اور طاقت کا اظہار کرنے کے لئے رمل کرنا۔

اس بات پر اہل اصول کا اتفاق ہے کہ متعدی علت سے تعلیل صحیح ہے، اس لئے کہ قیاس اسی علت سے مکمل ہوتا ہے جو فرع کی طرف متعدی ہو، تا کہ وہ فرع اصل سے لاحق ہو جائے (۱)۔

اور علت قاصرہ سے تعلیل کرنے میں اہل اصول کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل کا محل اصولی ضمیمہ ہے۔

ب-سرایت کر جانے سے تعدی:

۱۹ - اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زمین یا ملکیت میں یا ایسی غیر آباد زمین میں جس کی اس نے حد بندی کر رکھی ہو یا کسی ایسی جگہ جس سے نفع اٹھانے کا اسے استحقاق ہے، آگ روشن کرے اور کچھ چنگاریاں اس کے پڑوسی کے گھر کی طرف اڑ جائیں اور اسے جلا دیں تو آگ بھڑکانا اگر ایسے طریقہ پر رہا ہو جس میں عام طور پر آگ دوسرے کی ملکیت کی طرف منتقل نہیں ہوتی تو وہ ضامن نہیں ہوگا ورنہ اپنی تعدی کی وجہ سے ضامن ہوگا، خواہ آگ جلانا اس حال میں ہو کہ ہوا شدید ہو یا ایسے مادوں کے استعمال سے ہو جس سے آگ پھیل جاتی ہے یا کوئی اور چیز ہو (۲)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: "ضمان" اور "إحراق"۔

تعدی کے اثرات:

۲۰ - یہ گزر چکا ہے کہ تعدی مال، جان، جان سے کم درجہ اعضاء اور آبرو پر ہوتی ہے اور تعدی کی تمام قسموں کے کچھ اثرات ہوتے ہیں جن کو ذیل میں ہم مختصراً بیان کر رہے ہیں:

(۱) ضمان: ضمان اس میں ہوتا ہے جو غصب، إتلاف اور اس کے علاوہ سے مال کے ساتھ مخصوص ہو، یا اس میں ہوتا ہے جو تمام قسموں سمیت قتل سے مخصوص ہو جبکہ قتل عمد میں کسی مال پر صلح کر لی جائے یا اولیاء میں سے کوئی قصاص معاف کر دے، اور اسی کے مثل جان سے کم درجہ کے اعضاء پر جنایت میں ہوتا ہے۔

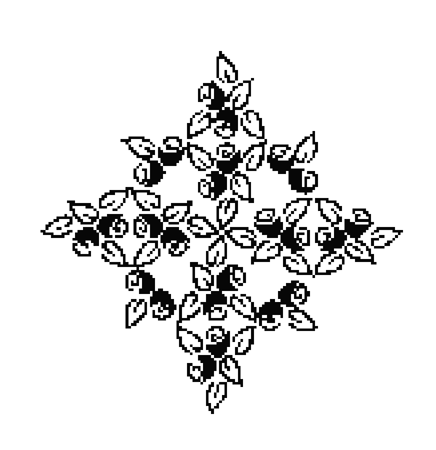
تفصیل کے لئے ہر ایک کو اس کے باب میں دیکھا جائے۔

(۲) قصاص: قصاص قتل عمد (دانستہ قتل) میں ہوتا ہے یا ایسے عضو کو کاٹ ڈالنے یا تلف کر دینے میں جس میں قصاص ہو، اور اسے "قتل" اور "قصاص" کی اصطلاحات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

(۳) حد: یہ چوری، زنا، قذف اور اس جیسے جرائم میں تعدی کے اثرات میں سے ایک اثر ہے اور اس کو "حد" کی اصطلاح میں دیکھا جا سکتا ہے۔

(۴) تعزیر: یہ امام کا ایک حق ہے جس کے ذریعہ وہ جرم کرنے والوں کو سزا دیتا ہے، اور تعزیر حبس (قید کرنے)، کوڑا لگانے یا ایسی چیز کے ذریعہ ہوتا ہے جس کو حاکم مناسب سمجھے، دیکھئے: اصطلاح "تعزیر"۔

(۵) میراث سے رکاوٹ: جیسے وارث کا اپنے مورث کو قتل کر دینا، عمد اور غیر عمد میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف کے ساتھ۔ دیکھئے: اصطلاح "إرث"۔



(۱) المستصفی ۲/ ۳۴۵، ارشاد الفحول رص ۲۰۸، ۲۰۹، جمع الجوامع بحاشیۃ البنانی ۲/ ۲۴۱، فواتح الرحموت ۲/ ۲۸۶۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۵۹، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۱، روضۃ الطالبین ۵/ ۲۸۵، کشاف القناع ۴/ ۳۶۷، مجمع الضمانات رص ۱۶۱۔

تعدیل

تعریف:

۱-تعدیل کے لغت میں دو معانی ہیں:

الف۔ برابر کرنا اور سیدھا کرنا، کہا جاتا ہے: "**عدل الحكم والشيء تعديلا**": اس نے فیصلہ یا معاملہ درست کیا، "**والميزان**": ترازو کو برابر کیا "**فاعتدل**" (تو وہ برابر ہوگئی)۔

ب۔ تزکیہ۔ کہا جاتا ہے: "**عدل الشاهد أو الراوي تعديلا**"[1]: اس نے گواہ یا راوی کی نسبت عدالت کی طرف کی اور اس کو عدالت سے متصف کیا۔

اور شرعی اصطلاح میں اس کا معنی اس کے لغوی معنی سے باہر نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

تجریح:

۲-لغت میں تجریح جرّح کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "**جرحت الشاهد**": جب تم نے شاہد میں ایسی چیز ظاہر کردی ہو جس سے اس کی شہادت رد ہوجاتی ہے۔

اور اصطلاحی معنی اس سے مختلف نہیں ہے[2]۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس، المصباح المنیر مادۂ "عدل"، روضۃ الطالبین ۴/ ۱۸۴، فتح القدیر ۱/ ۳۱۰۔

(۲) تاج العروس مادۂ "جرح"، جامع الاصول فی احادیث الرسول لابن الاثیر ۱/ ۱۲۶۔

شرعی حکم:

الف-گواہوں کی تعدیل:

۳- شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ، امام ابو یوسف اور امام محمد اس طرف گئے ہیں کہ قاضی کو جب گواہوں کی عدالت کا علم نہ ہو تو وہ ان کی تعدیل طلب کرے، خواہ فریق طعن کرے یا نہ کرے اور تعدیل کے بغیر اس کے لئے ان کی گواہی قبول کرنا جائز نہیں ہے[1]۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ حاکم ایسے مسلمان گواہ کی گواہی قبول کرے گا جو بہ ظاہر عادل ہو اور گواہوں کی حالت کے بارے میں اس وقت تک سوال نہیں کرے گا جب تک فریق مخالف طعن نہ کرے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "**المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا محدودا في فرية**"[2] (مسلمان ایک دوسرے کے خلاف (گواہی میں) عادل ہیں، سوائے اس کے جس پر بہتان میں حد لگی ہو)۔

اور اس سے حدود اور قصاص کے گواہ مستثنیٰ ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ کے یہاں حدود و قصاص کے گواہوں میں استقصاء (گواہوں کی عدالت کی پوری تحقیق کرلینا) لازم ہوگا، اس لئے کہ شبہات سے حدود ساقط ہوجایا کرتی ہیں[3]۔

گواہوں اور حدیث کے راویوں کی تعدیل میں کچھ تفصیل اور اختلاف ہے جسے "تزکیہ" میں دیکھا جائے۔

ب-نماز میں ارکان کی تعدیل:

۴-نماز میں تعدیل ارکان کے وجوب پر، اس میں یعنی رکوع، سجود

(۱) روضۃ الطالبین ۱۱/ ۱۶۶، ۱۶۷، معین الحکام رص ۱۰۵، ابن عابدین ۴/ ۳۷۲، مواہب الجلیل ۶/ ۱۵۱، کشاف القناع ۶/ ۳۴۸۔

(۲) حدیث: "المسلمون عدول بعضهم على بعض....." کی روایت ابن ابی شیبہ (۶/ ۲۷۴ طبع دار السلفیہ ممبئی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔

(۳) فتح القدیر ۶/ ۴۵۷، ابن عابدین ۴/ ۳۷۲، معین الحکام رص ۱۰۵۔

اور دوسجدوں کے درمیان جلوس میں طمانیت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد کھڑے ہونے میں اطمینان کے بارے میں فقہاء متفق ہیں، البتہ حنفیہ اپنی اصطلاح کے مطابق تعدیل ارکان کو فرض نہیں بلکہ واجب کہتے ہیں، اس معنی میں کہ عمداً واجب کے ترک پر گنہگار ہوگا اور نماز صحیح ہونے کے باوجود گناہ کو ختم کرنے کے لئے اس کا اعادہ واجب ہوگا، فرض (کے ترک) میں ایسا نہیں ہوگا (نماز کسی طرح درست نہیں ہوگی)۔

اور جمہور کا کہنا ہے کہ مذکورہ چیزوں میں تعدیل اس معنی میں واجب ہے کہ وہ فرض اور رکن ہے جس کے عمداً یا سہواً ترک سے نماز باطل ہوجائے گی (۱)۔

مسئلہ کی دلیل اپنی نماز صحیح طور پر نہ پڑھنے والے کی مشہور حدیث ہے (۲)۔

ج-برابری کے ذریعہ تقسیم:

۵-اس کا مطلب ہے کہ مشترک سامان کو اجزاء کی تعداد سے نہیں (بلکہ) قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے مثلاً ایسی زمین جس کے اجزاء کی قیمت اگانے کی قوت یا پانی سے قرب کے اعتبار سے یا بعض حصوں کے دریا کے ذریعہ سینچے جانے اور بعض کے اونٹ سے پانی لاکر سینچنے یا کسی اور اعتبار سے مختلف ہو۔

مثلاً اس زمین کا ایک تہائی حصہ قیمت میں اس کے دو تہائی کے برابر ہوتو اسے تعدیل کی تقسیم کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا، قیمت کے ذریعہ برابری کو اجزاء میں برابری سے ملحق کرتے ہوئے ثلث کو ایک حصہ اور دوثلث کو ایک حصہ مانا جائے گا، اور تفصیل "قسمت" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

د-مناسک میں جزاء صید کے دم میں تعدیل:

۶-جمہور فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ مثلی شکار (جس شکار کئے گئے حیوان کا مثل پالتو حیوانات میں موجود ہو) کی جزا اختیار اور برابری پر ہوگی اور اس میں مثل سے مثل کی قیمت یا شکار کی قیمت کی طرف عدول کرنا جائز ہوگا، اس میں فقہاء کا کچھ اختلاف بھی ہے جس کے لئے اس کے محل کی طرف رجوع کیا جائے۔

ان کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَقْتُلُوْا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ" (۱) (اے ایمان والو! شکار کومت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو) غیر مثلی شکار میں اس کی قیمت غلہ کی شکل میں صدقہ کرے یا ہر "مد" کے بدلہ ایک دن روزہ رکھے (۲)۔

رہے کسی واجب کے ترک یا کسی ممنوع کے ارتکاب سے واجب ہونے والے باقی دم تو اس میں تعدیل کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور اس کی تفصیل "احرام" میں ہے۔

---

(۱) مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی (۱۳۵، ۱۳۶)، مواہب الجلیل ۱/ ۱۲۵، مغنی المحتاج ۱/ ۱۶۳ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی ۱/ ۵۰۸۔

(۲) حدیث: "المسيء صلاته......" کی روایت بخاری (الفتح ۲/ ۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۰۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) ابن عابدین ۲/ ۲۱۴، ۲۱۵، القوانین الفقہیہ ۹۳، مغنی المحتاج ۱/ ۵۲۹، المغنی ۳/ ۵۱۹۔

تعذیب

تعریف:

۱-تعذیب: عذّب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے:"عذبه تعذیبا": جب اس کو منع کرے اور معاملہ سے روک دے، ابن فارس کہتے ہیں: عذاب کی اصل ضرب لگانا ہے، پھر اس سے ہر سختی کے لئے استعارہ کیا جانے لگا، اسی سے کہا جاتا ہے: "عذب تعذیبا"، اور عذاب: سزا اور عقوبت کے معنی میں اسم ہے(۱)، اسی سے اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ"(۲)(تو اس سے دوہری سزا دی جائے گی)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعزیر:

۲-"تعزیر" العزر سے روکنے اور معاملہ پر مجبور کرنے کے معنی میں تفعیل کے وزن پر ہے(۳)، اور اس کی اصل نصرت اور تعظیم ہے۔

فقہاء کی اصطلاح میں اس سے "حد" سے کم درجہ کی سزا مراد ہے، ہر وہ جرم جس میں شرعاً کوئی حد متعین نہ ہو اس میں تعزیر واجب ہوتی ہے۔

تعذیب من وجہ تعزیر سے عام ہے، اس لئے کہ تعزیر صرف کسی شرعی حق کے بدلہ میں ہوتی ہے، اس کے برخلاف تعذیب کبھی ظلماً و عدواناً بھی ہوتی ہے۔

اور جس سے تعزیر کی جاتی ہے اس کے اعتبار سے تعزیر تعذیب سے زیادہ عام ہے۔

ب-تأدیب:

۳-تأدیب: أدّب کا مصدر ہے (تشدید کے ساتھ) اور ثلاثی باب ضرب سے "أدب" ہے، کہا جاتا ہے:"أدبته أدبا"، یعنی میں نے اس کو نفس کی ریاضت اور محاسن اخلاق کی تعلیم دی، اور مبالغہ اور تکثیر کے طور پر کہا جاتا ہے:"أدبته تأديبا"، یعنی اس کی بدعملی پر میں نے اس کو سزا دی، اس لئے کہ تأدیب ادب کی حقیقت کی طرف بلانے والا ایک سبب ہے(۱)۔

تعذیب و تأدیب کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے، یہ دونوں تعزیر میں جمع ہوجاتے ہیں، اس لئے کہ اس میں تعذیب اور تأدیب دونوں ہیں۔

تعذیب شرعی طور پر ممنوع تعذیب میں تأدیب سے جدا ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ تعذیب ہے، تأدیب نہیں ہے، اور تادیب بغیر مارے قول اور نصیحت کے ذریعہ تأدیب کرنے میں تعذیب سے جدا ہوجاتی ہے، اس لئے کہ وہ تأدیب ہے اور اس پر تعذیب کا اطلاق نہیں ہوگا۔

ج-تمثیل:

۴-تمثیل "مثّل" کا مصدر ہے، اور اس کی ثلاثی اصل "مثل"

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۱/ ۱۹۲، لسان العرب، المصباح المنیر مادہ: "عذب"، معجم مقاییس اللغۃ لابن فارس ۴/ ۲۶۰۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۳۰۔

(۳) القاموس، المصباح مادہ: "عزر"۔

(۱) لسان العرب المحیط، المصباح المنیر مادہ "أدب"۔

ہے، کہا جاتا ہے: ''مثّلت بالقتیل'' جب تم نے بطور سزا مقتول کے ناک کان کاٹ دیئے ہوں اور اس پر تمہارے کئے ہوئے فعل کے آثار ظاہر ہوجائیں، اور تشدید مبالغہ کے طور پر ہے اور اسم "غرفة" کے وزن پر ''مُثْلَة'' ہے، اور میم کے زبر اور ثاء کے پیش سے ''مَثُلَة'' کے معنی سزا کے ہیں (۱)۔

تعذیب اور تمثیل کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے تو تعذیب تمثیل سے عام ہے اور ہر تمثیل تعذیب ہے، اور ہر تعذیب تمثیل (مثلہ کرنا) نہیں ہے، اور اس میں زندہ اور مردہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ آثار اس پر دلالت کرتے ہیں کہ میت کو بھی ان چیزوں سے تکلیف ہوتی ہے جس سے زندہ کو ہوتی ہے۔

شرعی حکم:

۵ - حالات اور اسباب کے اختلاف سے تعذیب کا حکم مختلف ہوجاتا ہے اور تعذیب کے بعض دواعی کا تعلق عذاب دینے والے کے قصد وارادہ سے ہے، خواہ تعذیب براہ راست ہو یا براہ راست نہ ہو۔

شریعت میں اصلاً تعذیب ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے: "إن الله یعذب یوم القیامة الذین یعذبون الناس في الدنیا" (۲) (اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان لوگوں کو عذاب دے گا جو دنیا میں لوگوں کو عذاب دیتے ہیں)۔

جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ جان سے کم درجہ کے اعضاء میں قصاص کی ذمہ داری سنبھالنے والا امام ہے اور اولیاء کو اس کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ ان سے (قصاص میں) تجاوز کرجانے یا تعذیب

(۱) المصباح المنیر، المغرب في ترتیب المعرب، تہذیب الأسماء واللغات، المنجد في اللغہ مادۂ ''مثل''، معجم الفقہ الحنبلی ۲/ ۸۷۳۔

(۲) حدیث: "إن الله یعذب الذین یعذبون الناس في الدنیا" کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت ہشام بن حکیم بن حزام سے کی ہے۔

(تکلیف دینے) سے اطمینان نہیں ہے، رہا جان سے متعلق (قصاص) تو تعذیب سے احتراز کے لئے حنابلہ امام یا اس کے نائب کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں (۱)۔

تعذیب کی قسمیں:

۶ - تعذیب کی دو قسمیں ہیں:

اول: انسان کی تعذیب، دوم: حیوان کی تعذیب۔

اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں: مشروع اور غیر مشروع، تو قسمیں چار ہوئیں یعنی:

(۱) انسان کی مشروع تعذیب۔

(۲) انسان کی غیر مشروع تعذیب۔

(۳) حیوان کی مشروع تعذیب۔

(۴) حیوان کی غیر مشروع تعذیب۔

۷ - رہی قسم اول: تو وہ ایسی تعذیب ہے جس کا شارع نے فرضیت کے طور پر حکم دیا ہو، جیسے حدود، قصاص اور تمام اقسام کی تعزیرات یا استحباب کے طور پر جیسے اولاد کی تادیب، یا اباحت کے طور پر جیسے معالجہ میں اس صورت میں داغنا جب وہ بطور علاج متعین ہوگیا ہو، اس لئے کہ وہ مباح ہے، اور جب تداوی کے طور پر ضرورت نہ ہو تو حرام ہے، اس لئے کہ وہ آگ سے عذاب دینا ہے اور آگ سے صرف آگ کا خالق ہی عذاب دے گا (۲)۔

دشمنوں پر آگ پھینکنا مشروع ہے اگرچہ اس سے ان کی تعذیب ہوجائے اور یہ اس وقت ہے جب جلائے بغیر ان کو پکڑنا

(۱) البدائع ۷/ ۲۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۸۶، الدسوقی ۴/ ۲۵۹، البحر الرائق ۸/ ۳۳۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۸۸، المغنی لابن قدامہ ۱/ ۱۷۶، نیل الاوطار ۸/ ۲۱۲، ۲۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۳۰۔

ممکن نہ ہو، اس لئے کہ صحابہ اور تابعین نے اپنے غزوات میں ایسا کیا ہے، جہاں تک ان پر قدرت پالینے کے بعد ان کو آگ سے عذاب دینے کا تعلق ہے تو وہ ناجائز ہے، اس لئے کہ حضرت حمزہ اسلمیؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک سریہ میں ان کو امیر بنایا اور ان سے فرمایا: "إن وجدتم فلانا فأحرقوه بالنار" (اگر تم فلاں کو پانا تو اسے آگ سے جلا ڈالنا)، چنانچہ میں رخ پھیر کر چل دیا تو آپ نے مجھے پکارا اور میں آپ کے پاس لوٹ آیا، تو آپ نے فرمایا: "إن وجدتم فلانا فاقتلوه، ولا تحرقوه، فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار" [۱] (اگر تم فلاں کو پانا تو اسے قتل کرڈالنا اور اسے مت جلانا، اس لئے کہ آگ سے صرف آگ کا رب ہی عذاب دے گا) اور اس کی تفصیل اصطلاح "احراق، فقرہ نمبر ۱۳" میں ہے۔

مشروع تعذیب میں باپ یا ماں کا تأدیب کے طور پر اپنی اولاد کو مارنا ہے، اسی طرح وصی کا یا باپ کی اجازت سے معلم کا تعلیم کے لئے مارنا بھی شامل ہے، "القنیہ" میں ذکر کیا گیا ہے کہ:

اسے (باپ کو) قرآن، ادب اور علم سیکھنے پر اپنے بچہ کو مجبور کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ والدین پر یہ فرض ہے اور اسے ان چیزوں میں یتیم کو مارنے کا اختیار ہے جس میں وہ اپنے بچہ کو مار سکتا ہے، اور تعلیم کے بارے میں ماں باپ کی ہی طرح ہے برخلاف تأدیب کے، اس لئے کہ اگر ماں کے بطور تادیب مارنے سے لڑکا مرجائے تو اس پر ضمان ہوگا۔

قابل ذکر چیزوں میں یہ بھی ہے کہ تأدیب کی ضرب سلامتی کے وصف سے مقید ہے، اور کمیت، کیفیت اور محل کے اعتبار سے اس کا محل ضرب معتاد میں ہے، چنانچہ اگر چہرہ یا اعضاء تناسل پر مارا ہو تو بغیر کسی اختلاف کے ضمان ہوگا، خواہ ایک ہی کوڑا مارا ہو، اس لئے کہ یہ تلف کرتا ہے [۱]۔

انسان کی مشروع تعذیب میں سے بچیوں کے کان میں سوراخ کرنا بھی ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بغیر کسی نکیر کے صحابہ اس کو کیا کرتے تھے۔

متہم کی تعذیب:

۸ - فقہاء نے چوری وغیرہ کے متہم کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

یا تو متہم صلاح میں معروف ہوگا تو بالاتفاق اس کو سزا دینا ناجائز ہوگا۔

یا متہم مجہول الحال ہوگا، نہ نیکی سے معروف ہوگا نہ بدی سے تو اس کو حال منکشف ہونے تک قید کردیا جائے گا، اور یہ جمہور فقہاء کے نزدیک ہے، اور اکثر ائمہ کے یہاں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ اس کو قاضی اور حاکم قید کرے گا، اس لئے کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں اور احمد نے بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی سند سے روایت کی ہے: "أن النبي ﷺ حبس في تهمة" [۲] (نبی کریم ﷺ نے ایک شخص کو تہمت میں قید کردیا)۔

یا متہم شخص فجور جیسے چوری، رہزنی اور قتل وغیرہ میں معروف ہوگا تو اس کو قید کرنا اور مارنا جائز ہوگا، جیسا کہ حدیث ہے: "أمر النبي ﷺ الزبير رضي الله عنه بتعذيب المتهم الذي

---

(۱) حدیث: "إن وجدتم فلانا فأحرقوه بالنار" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۱۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے (الفتح ۶/ ۱۴۹ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۶۳۔

(۲) حدیث: "حبس النبي ﷺ في تهمة" کی روایت ترمذی (۴/ ۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے فرمایا: یہ حدیث حسن ہے۔

تعذیب ۹

غیب ماله حتی أقر به" (۱) (نبی کریم ﷺ نے حضرت زبیرؓ کو اس متہم کی تعذیب کا حکم دیا تھا جس نے ان کا مال غائب کر دیا تھا یہاں تک کہ اس نے اقرار کرلیا)، ابن تیمیہ کہتے ہیں: "مجھے ائمہ میں سے کسی کے اس بات کے قائل ہونے کا علم نہیں ہے کہ ان تمام دعووں میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی اور قید کرنے یا اس کے علاوہ کسی اور چیز کے بغیر اسے چھوڑ دیا جائے گا، بجیرمی کہتے ہیں: ظاہر یہ ہے کہ دونوں شقوں میں یعنی خواہ اس کے اقرار کرنے کے لئے مارے یا سچ بولنے کے لئے ضرب حرام ہوگی، اس کے برخلاف جو کہا گیا ہے کہ سچ بلوانے کے لئے اسے مارنا جائز ہے۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اس کو بجائے قاضی کے حاکم مارے گا یا دونوں یا اس کا مارنا جائز نہیں ہے؟ اس کے بارے میں ان کا اختلاف ہے اور تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ہے کہ اس کو حاکم اور قاضی مارے گا، یہ امام مالک اور امام احمد کے اصحاب کی ایک جماعت کا قول ہے جن میں اشہب بن عبدالعزیز بھی ہیں، اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ قید کرکے اور ضرب لگاکے اس کی جانچ کی جائے گی اور کپڑے اتار کر کوڑے لگائے جائیں گے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ اس کو حاکم مارے گا، قاضی نہیں، یہ امام احمد اور امام شافعی کے بعض اصحاب کا قول ہے۔

تیسرا قول: یہ ہے کہ اسے قید کیا جائے گا اور مارا نہیں جائے گا، یہ اصبغ کا قول ہے، پھر ایک جماعت جس میں عمر بن عبدالعزیز، مطرف اور ابن الماجشون بھی ہیں، کا کہنا ہے کہ اسے موت تک قید رکھا جائے گا (۱)۔

۹ - رہی دوسری قسم: یعنی انسان کی غیر مشروع تعذیب تو اس میں قیدیوں کی تعذیب بھی ہے، چنانچہ فقہاء نے ان کی تعذیب کے عدم جواز کا ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اسلام قیدیوں کے ساتھ نرمی کرنے اور انہیں کھانا کھلانے کی دعوت دیتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا" (۲) (اور کھانا کھلاتے رہتے ہیں، مسکینوں اور یتیموں اور قیدیوں کو اللہ کی محبت سے)، اور حدیث شریف میں ہے: "**لاتجمعوا عليهم حر الشمس وحر السلاح، قيلوهم حتى يبردوا**" (۳) (ان پر سورج اور ہتھیار کی گرمی اکٹھا نہ کرو، ان کو دوپہر میں خوب سیراب کرو یہاں تک کہ وہ ٹھنڈے ہوجائیں)، یہ کلام بنو قریظہ کے قیدیوں کے متعلق ہے جب کہ وہ دھوپ میں تھے (۴)۔

اور جب بھاگ جانے کا ڈر ہو تو تعذیب کے بغیر قیدی کو محبوس کردینا صحیح ہوگا اور جب امید ہو کہ دشمن کے بھید بتادے گا تو اس کو دھمکانا اور بقدر ضرورت تعذیب کرنا اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے جائز ہوگا، اور اس کی دلیل نبی کریم ﷺ کی یہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت زبیر بن العوام کو اس شخص کی تعذیب کا حکم دیا جس نے اس مال کی خبر چھپائی تھی جس پر آپ نے ان سے معاہدہ کیا تھا،

---

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ الزبير بتعذيب المتهم الذي غيب ماله" کو ابن عابدین نے اپنے حاشیہ (۳/ ۱۹۵) میں نقل کیا ہے اور ہمارے سامنے حدیث کی جو کتابیں ہیں ان میں ہم نے اس کو نہیں پایا۔

---

(۱) المبسوط ۹/ ۱۹۵، ۲۴/ ۵۱، ۷۰، ابن عابدین ۳/ ۱۹۵، المدونہ ۶/ ۲۹۳، الدسوقی ۴/ ۳۴۵، الزرقانی ۸/ ۱۰۶، ۱۰۷، الطرق الحکمیہ ۱۰۰، ۱۰۴، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۷۱۔

(۲) سورۂ انسان/ ۸۔

(۳) حدیث: "لا تجمعوا عليهم حر الشمس وحر السلاح" کی روایت واقدی نے کتاب المغازی (۲/ ۵۱۴ شائع کردہ مؤسسۃ الاعلمی) میں کی ہے۔

(۴) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۲۹، فتح الباری ۱/ ۵۵۵، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۴، النووی شرح صحیح مسلم ۱۳/ ۸۷۔

آپ ﷺ نے اس شخص سے کہا: "أين كنز حيي بن أخطب؟ فقال: يا محمد! أنفذته النفقات والحروب فقال: المال كثير والمسألة أقرب، وقال للزبير: دونك هذا. فمسه الزبير بشيء من العذاب، فدلّهم على المال" [1] (حیی ابن اخطب کا خزانہ کہاں ہے؟ اس نے کہا: اے محمد! مصارف اور جنگوں نے اس کو ختم کردیا تو آپ نے فرمایا: یہ مال زیادہ ہے، اور سوال بہت قریب کا ہے، اور حضرت زبیرؓ سے فرمایا: اسے لے جاؤ، چنانچہ حضرت زبیر نے اسے تعذیب کا کچھ مزا چکھایا اور اس نے ان کو مال کی خبر دے دی)۔

لیکن جب وہ مسلمانوں کے قیدیوں کی تعذیب کرتے ہوں تو ان کے ساتھ جیسے کو تیسا والا معاملہ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَ اِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَاعُوْقِبْتُمْ بِهٖ" [2] (اور اگر تم لوگ بدلہ لینا چاہو تو انہیں اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا دکھ تمہیں پہنچایا گیا ہے)، اور اللہ تعالیٰ ہی کا فرمان ہے: "وَالْحُرُمٰتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" [3] (اور حرمتیں معاوضہ کی چیزیں ہیں تو جو کوئی تم پر زیادتی کرے، تم بھی اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے)۔

علامہ باجی فرماتے ہیں: قیدی کو مثلہ نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ انہوں نے مسلمانوں کا مثلہ کیا ہو۔

ابن حبیب کہتے ہیں: قیدی کا قتل اس کی گردن مار کر ہوگا، اس کے ساتھ مثلہ اور کھلواڑ نہیں کیا جائے گا، امام مالک سے پوچھا گیا: کیا اس کی کمر میں ضرب لگائی جائے گی؟ فرمایا: اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتا ہے: "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" [1] ((تو ان کی) گردنیں مارچلو)، کھیل کرنے میں کوئی بھلائی نہیں ہے [2]۔

۱۰ - رہی تیسری قسم: یعنی حیوان کی مشروع تعذیب تو فقہاء نے اس کی کچھ مثالیں بیان کی ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف - زکاۃ اور جزیہ کے مویشیوں کو داغ کر تعذیب دینا، چنانچہ فقہاء اس کے جواز کی طرف گئے ہیں، اس لئے کہ زکاۃ اور جزیہ کے مویشیوں کے ساتھ صحابہ کا ایسا کرنا مروی ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں: علامت کے لئے جانوروں کے داغنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں بغیر نکیر کے صحابہ ایسا کرتے تھے [3]۔

ب - زندہ مچھلی کو آگ میں ڈالنا تاکہ وہ بھن جائے، مالکیہ اس کو جائز کہتے ہیں، اور امام احمد بن حنبل اس طرف گئے ہیں کہ یہ عمل مکروہ ہے، اور اس کے باوجود وہ اس کے کھانے کے جواز کی رائے رکھتے ہیں، یہ ٹڈی کے زندہ بھوننے کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ بغیر کراہت اس کو جائز ٹھہراتے ہیں، اس لئے کہ منقول ہے کہ صحابہ نے بغیر نکیر کے ایسا کیا ہے [4]۔

ج - اسی جائز تعذیب میں سے حیوان کا اسی مقدار میں مارنا بھی ہے جس سے تعلیم اور سدھارنے کا عمل ہوجائے، اور مارنے

---

(۱) حدیث: "أمر بنعلميب من كتم خبر المال" کو ابن عابدین نے اپنے حاشیہ میں بیان کیا ہے (۳/ ۱۹۵) اور ہمارے پاس حدیث کی جو کتابیں ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۲) سورۂ نحل / ۱۲۶۔

(۳) سورۂ بقرہ / ۱۹۴۔

---

(۱) سورۂ محمد / ۴۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۳/ ۱۰۲۹، فتح الباری ۱/ ۵۵۵، التاج والإکلیل ۳/ ۳۵۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۸۸، طبع الحلبی ۱۹۶۶، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۷۴، نیل الاوطار ۸/ ۹۰، ۹۴۔

(۴) المغنی ۱۱/ ۴۱، الخرشی ۱/ ۹۳ طبع دار صادر بیروت، حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۱/ ۱۳۲۔

والے سے اس (ضرب) میں مخاصمہ کیا جائے گا جو قدر حاجت سے بڑھ جائے، جیسا کہ ''البحر الرائق'' میں ہے[۱]۔

۱۱ - رہی چوتھی قسم یعنی حیوان کی غیر مشروع تعذیب:

تو اس میں سے کھانے پینے سے روک کر حیوان کی تعذیب کرنا ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض''[۲] (ایک عورت ایک بلی کے سلسلہ میں جہنم میں گئی جس کو اس نے باندھ رکھا تھا تو اس نے اس کو نہ تو کھلایا اور نہ اسے زمین کے کیڑے مکوڑے کھانے کے لئے چھوڑا)۔

اسی میں سے ذی روح کو تیر اندازی کا نشانہ بنانا بھی ہے[۳]۔

اسی میں سے مذبوح جانور کا سر کاٹنا اور اس کی کھال نکالنا بھی ہے قبل اس کے کہ وہ ٹھنڈا پڑ جائے اور تڑپنا بند کردے[۴]۔

بحث کے مقامات:

۱۲ - فقہاء تعذیب کا ذکر مختلف مقامات پر کرتے ہیں جن میں چند ایک کا ذکر بحث کے درمیان گزر چکا ہے، اور اسی میں جنایات، تعزیرات، تادیب، تذکیہ، اسر، سیاسۃ شرعیہ اور جہاد (سیر) بھی ہے۔

(۱) ابن عابدین ۵/ ۴۴۔

(۲) حدیث: ''دخلت امرأة النار في هرة......'' کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے نیز دیکھئے نیل الاوطار ۷/ ۱۴۴۔

(۳) نیل الاوطار ۸/ ۲۴۹۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۸۸۔

تعریض

تعریف:

۱ - تعریض لغت میں صراحت کی ضد ہے۔ کہا جاتا ہے: ''عرّض لفلان و بفلان'' جب عام بات کہے اور فلاں کو مراد لے۔ اور اسی میں سے ہے: ''المعاریض في الكلام'' (بات چیت میں توریہ)، کہا جاتا ہے: '' إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب''[۱] (توریہ میں جھوٹ بولنے سے بچاؤ ہے)۔

اور اصطلاح میں تعریض وہ ہے جس سے سننے والا بات کرنے والے کا مقصد صراحت کے بغیر سمجھ لے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - کنایہ:

۲ - کنایہ کا مطلب ہے: لازم کا ذکر کرنا اور ملزوم کو مراد لینا، کنایہ اور تعریض کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعریض کلام میں ایسی دلالت کو شامل کردینا ہے جس کا ذکر نہ ہو، جیسے محتاج کا کہنا: میں آپ کے پاس آپ سے سلام کے لئے حاضر ہوا ہوں، چنانچہ لفظ سے سلام مراد ہے اور سیاق سے طلب حاجت مراد ہے[۳]۔

(۱) مختار الصحاح مادہ ''عرض''۔

(۲) تعریفات الجرجانی۔

(۳) حاشیۃ الطحطاوی ۴/ ۲۴۹، شرح الزرقانی ۳/ ۱۶۷، المغرب مادہ ''عرض''۔

ب-توریہ:

۳-توریہ یہ ہے کہ کسی لفظ کو بول کر اس کے ظاہری (نزدیکی) معنی کے بجائے دوسرا دور والا معنی مراد لو جس کو وہ لفظ شامل ہو لیکن وہ معنی خلاف ظاہر ہو[1]، اور اس کے اور تعریض کے درمیان فرق یہ ہے کہ توریہ کا فائدہ لفظ سے مقصود ہوتا ہے، لہذا وہ اس تعریض سے خاص ہے جس کی مراد کبھی سیاق اور قرائن سے یا لفظ سے مفہوم ہوتی ہے، لہذا وہ توریہ سے عام ہے۔

شرعی حکم:

اپنے موضوع کے اعتبار سے تعریض کا حکم حسب ذیل انداز میں مختلف ہوتا ہے:

اول: پیغام نکاح میں تعریض:

۴- غیر کی منکوحہ اور طلاق رجعی کی معتدہ کو تعریضاً پیغام نکاح دینے کی حرمت میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق رجعی کی عدت گزارنے والی عورت بھی منکوحہ کے حکم میں ہے، اسی طرح فقہاء ایسی عورت کو تعریضاً پیغام نکاح دینے کی حرمت پر بھی متفق ہیں جسے کسی شخص نے نکاح کا پیغام دے رکھا ہو اور اس کا پیغام نکاح دینا معلوم ہو، اور نہ تو خاطب (پیغام نکاح دینے والا) نے اس دوسرے شخص کو اجازت دی ہو، نہ اس عورت سے اعراض کیا ہو[2]، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا یخطب الرجل علی خطبة أخیه، حتی یترک الخاطب قبله أو یأذن له الخاطب"[3] (آدمی اپنے بھائی کے پیغام کے اوپر پیغام نہ دے، یہاں تک کہ پیغام دینے والا اس سے پہلے ہی چھوڑ دے یا پیغام دینے والا اس کو اجازت دے دے) دیکھئے: اصطلاح "خطبہ"۔

دوم: غیر رجعی معتدہ سے پیغام نکاح کی تعریض کرنا:

۵- جمہور فقہاء معتدۂ وفات سے پیغام نکاح کی تعریض کرنے کے جواز کی طرف گئے ہیں اور اس کے بارے میں ہم کسی اختلاف سے واقف نہیں ہیں، سوائے شافعیہ کے ایک قول کے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر معتدۂ وفات حمل سے ہو تو اسے تعریضاً پیغام نکاح دینا درست نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا خطرہ ہے کہ حمل کو ساقط نہ کرا لے، یہ ان کے یہاں ضعیف قول ہے[1] اور جمہور کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ"[2] (اور تم پر کوئی گناہ اس میں نہیں کہ تم ان (زیر عدت) عورتوں کے پیغام نکاح کے باب میں کوئی بات اشارۃً کہو یا (یہ ارادہ) اپنے دلوں ہی میں پوشیدہ رکھو)۔

اس لئے کہ بقول جمہور مفسرین یہ آیت عدت وفات کے متعلق وارد ہوئی ہے۔

اور طلاق بائن یا فسخ نکاح کی عدت گزارنے والی سے تعریض کے جواز میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ مالکیہ بقول اظہر میں شافعیہ، اور ایک قول میں حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ قرء (حیض رطہر) یا مہینوں سے عدت گزارنے والی بائنہ سے تعریض کرنا آیت کے عموم کی وجہ سے، نیز شوہر کا اختیار اس کے اوپر سے ساقط ہوجانے کے

---

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۶۱۹، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰، ۳۱، المغنی ۱/ ۶۵۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۱۹، شرح روض الطالب ۳/ ۱۱۵، شرح الزرقانی ۳/ ۱۶۷۔

(۳) حدیث: "لا یخطب الرجل علی خطبة أخیه حتی یترک = الخاطب....." کی روایت بخاری (الفتح ۹/ ۱۹۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۰۲۹) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور الفاظ بخاری کے ہیں۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۵۔

سبب حلال ہے، اور شافعیہ کے یہاں قول اظہر میں اس میں کوئی فرق نہیں کہ وہ بائنہ بینونت صغری یا کبری (مغلظہ) سے ہو یا فسخ سے یا لعان یا رضاعت کی بنیاد پر علاحدگی سے ہو(۱)۔ یہی امام مالک اور امام احمد کا مسلک ہے(۲)۔

شافعیہ کا غیر اظہر قول اور امام احمد کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ طلاق رجعی سے بائن ہونے والی عورت کو تعریضاً پیغام نکاح دینا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ ختم ہونے والی عدت کے صاحب (جس کی عدت گزار رہی ہے) کو اس سے نیا نکاح کرنے کا حق ہے، لہذا یہ طلاق رجعی کی مدت گزارنے والی کی طرح ہے(۳)۔

حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ طلاق کی دونوں انواع کی معتدہ کو تعریضاً پیغام نکاح دینا طلاق دینے والے کی دشمنی کا سبب ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہے، اور ابن عابدین نے "الفتح" سے طلاق کی معتدہ سے تعریض کرنے کی مطلق حرمت پر فقہاء حنفیہ کا اجماع نقل کیا ہے(۴) اور ان کے نزدیک نکاح فاسد اور "وطی بالشبہہ" کی معتدہ سے تعریض کرنا جائز ہے۔

اور عدت گزارنے والی عورت کو پیغام نکاح کی تعریض کا جواز معتدہ کے گھر سے باہر نکلنے کے جواز سے جڑا ہوا ہے، چنانچہ جس کے لئے عدت کے گھر سے نکلنے کا جواز ہے اس سے پیغام نکاح کی تعریض بھی جائز ہے اور جس کے لئے گھر سے نکلنا جائز نہیں حنفیہ کے یہاں اس سے پیغام نکاح کی تعریض بھی جائز نہیں ہے(۵)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۳، قلیوبی ۳/ ۲۱۳، ۲۱۴، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰۔
(۲) المغنی ۶/ ۶۰۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۹۔
(۳) المغنی ۶/ ۶۱۸، روضۃ الطالبین ۷/ ۳۰، ۳۱۔
(۴) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۱۹۔
(۵) سابقہ مراجع۔

پیغام نکاح کی تعریض کرنے کے الفاظ:

۶- تعریض ہر وہ لفظ ہے جس میں پیغام نکاح کا بھی احتمال ہو اور کسی اور معنی کا بھی احتمال ہو، لیکن فقہاء بطور مثال اس کے لئے کچھ الفاظ ذکر کرتے ہیں جیسے تم خوبصورت ہو، تمہارے جیسا کون پائے گا؟ اللہ تعالی تمہارے لئے خیر لے آیا ہے اور تم میں کچھ لوگ رغبت رکھنے والے ہیں وغیرہ(۱)۔

سوم: قذف کی تعریض کرنا:

۷- قذف کی تعریض کرنے سے حد واجب ہونے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ جب باپ کے علاوہ کوئی دوسرا شخص قذف کی تعریض کرے تو اگر قرائن کے ذریعہ اس کی تعریض سے قذف سمجھ میں آتا ہو تو اس پر حد واجب ہوگی، مثلاً دونوں کے درمیان جھگڑے کے موقع پر وہ الفاظ کہے گئے اور اس میں نظم ونثر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اگر باپ اپنی اولاد سے تعریض کرے تو تہمت سے اس کے دور ہونے کی وجہ سے اس کو حد نہیں لگائی جائے گی(۲)۔

اور امام احمد کے دو اقوال میں سے ایک یہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے بعض صحابہ سے ایسے شخص کے بارے میں مشورہ طلب کیا جس نے دوسرے سے کہا: نہ میں زانی ہوں نہ میری ماں زناکار ہے، تو صحابہ نے کہا، اس نے اپنے ماں باپ کی مدح کی ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: اس نے اپنے ساتھی کی تعریض کی ہے اور اس کو حد کے کوڑے لگوائے(۳)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۰۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۹، المغنی ۶/ ۶۰۸۔
(۲) شرح الزرقانی ۸/ ۸۷۔
(۳) المغنی ۸/ ۲۲۲۔

اور حنفیہ کے نزدیک قذف کی تعریض بھی قذف ہے، جیسے اس کا کہنا: میں زانی نہیں ہوں اور میری ماں زنا کار نہیں ہے لیکن اس کو حد نہیں لگائی جائے گی، اس لئے کہ حد شبہ سے ساقط ہوجاتی ہے بلکہ اسے تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ معنی یہ ہیں کہ بلکہ تم زانی ہو[۱]۔

اور شافعیہ کے نزدیک قذف کی تعریض کرنا جیسے اس کا کہنا: ''اے حلال کی اولاد! رہا میں تو زانی نہیں ہوں، میری ماں زانی نہیں ہے'' تو یہ سب قذف نہیں ہیں اگر چہ قذف کی نیت کرے، اس لئے کہ نیت اسی وقت مؤثر ہوتی ہے جب لفظ میں نیت کئے ہوئے معنی کا احتمال ہو، اور یہاں لفظ میں نہ دلالت ہے نہ احتمال، اور اس سے جو سمجھا جارہا ہے اس کی بنیاد قرائن احوال ہیں، یہی قول اصح ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ قذف سمجھے جانے اور تکلیف ہونے کی وجہ سے وہ قذف کا کنایہ ہے، تو اگر زنا کی طرف منسوب کرنے کا ارادہ کرے تو قذف ہوگا ورنہ نہیں۔

اور اس میں غضب اور غیر غضب کی حالت برابر ہے[۲] اور امام احمد کے دو اقوال میں سے بھی ایک یہی ہے۔

چہارم: مسلمان سے اس کافر کے قتل کی تعریض کرنا جو اسے طلب کرنے آیا ہو:

۸-مسلمان سے اس شخص کے قتل کی تعریض کرنا جائز ہے جو اس کو دار الکفر واپس لے جانے کی خاطر طلب کرنے کے لئے آیا ہو[۳]، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو جندلؓ سے اس وقت فرمایا جب وہ اپنے والد کو لوٹا دیئے گئے کہ اے ابو جندل! صبر کرو، اس لئے کہ وہ تو مشرک ہیں اور ان کے کسی بھی شخص کا خون کتے کے خون کی طرح ہے[۱]، آپ ان سے ان کے باپ کے قتل کی تعریض کر رہے تھے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱۹۱/۳۔

(۲) روضۃ الطالبین ۳۱۲/۸۔

(۳) مغنی المحتاج ۲۶۳/۴، المغنی ۴۶۶،۴۶۵/۸۔

پنجم: خالص حد کا اقرار کرنے والے سے رجوع کرنے کی تعریض کرنا:

۹-شافعیہ اپنے صحیح قول میں اس طرف گئے ہیں کہ قاضی کے لئے اس سے رجوع کی تعریض کرنا جائز ہے جیسے کہ چوری میں اس سے کہے: شاید تم نے غیر حرز (غیر محفوظ) سے لیا ہوگا، اور زنا میں کہے گا: شاید تم نے مفاخذت (ران سے لطف اندوزی) کی ہے یا چھوا ہے، اور شراب نوشی میں کہے: شاید تم نہیں جانتے تھے کہ جو کچھ تم نے پیا ہے وہ نشہ آور ہے[۲]، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس سے جس نے آپ کے پاس چوری کا اقرار کیا تھا، فرمایا تھا: ''ما أخالک سرقت''[۳] (میرا خیال تو نہیں ہے کہ تم نے چوری کی ہوگی) اور آپ نے دو یا تین مرتبہ اس کو دہرایا، اور حضرت ماعزؓ سے فرمایا: ''لعلک قبلت، أو غمزت أو نظرت''[۴] (شاید تم نے بوسہ لیا تھا یا چیونٹی بھری تھی یا دیکھا تھا)۔

ان کے یہاں ایک قول یہ ہے کہ اس سے رجوع کی تعریض

(۱) حضرت عمرؓ کے قول: ''اصبر أبا جندل.....'' کی روایت احمد (۳۲۵/۴ طبع المیمنیہ) اور بیہقی نے اپنی سنن (۲۲۷/۹ طبع دار المعارف العثمانیہ) میں حضرت مسور بن مخرمہ زہری اور مروان بن حکم سے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱۷۶/۴۔

(۳) حدیث: ''ما أخالک سرقت'' کی روایت ابوداؤد (۵۴۳/۴، تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت ابو امیہ مخزومی سے کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے (التلخیص لابن حجر ۶۶/۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ)۔

(۴) حدیث: ''لعلک قبلت'' کی روایت بخاری (الفتح ۱۳۵/۱۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔

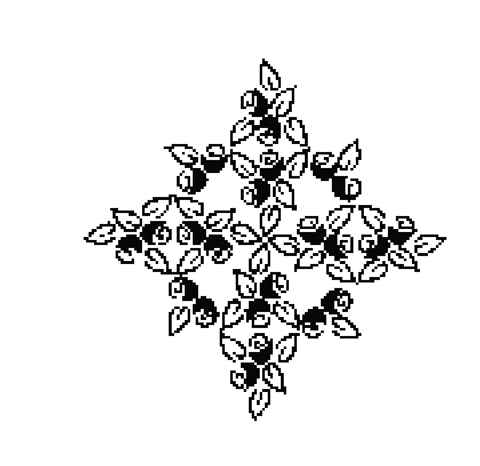
اسی طرح نہیں کرے گا جیسے کہ صراحت نہیں کرے گا۔

اور ایک قول یہ ہے اگر وہ یہ نہ جانتا ہو کہ اسے رجوع کا حق ہے تو اس کی تعریض کرے گا اور اگر جانتا ہو تو تعریض نہیں کرے گا (۱)۔

حنفیہ اور امام احمد حضرت ماعز کی حدیث کی وجہ سے اس طرف گئے ہیں کہ تعریض مستحب ہے، اور اس کی تفصیل حدود میں ہے (۲)۔

بحث کے مقامات:

۱۰ - تعریض کا ذکر فقہاء مندرجہ ذیل ابواب میں کرتے ہیں: کتاب النکاح اور عدت میں، اور حدود کے متعلق قذف اور اقرار سے رجوع میں، ہدنہ میں، اور ایمان سے متعلق صرف قضاء میں۔



(۱) مغنی المحتاج ۳/۱۷۶۔

(۲) المغنی ۸/۲۱۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/۱۴۵۔

تعریف

تعریف:

۱ - **تعریف:** عرّف کا مصدر ہے، اس کے معانی ہیں: خبر دینا، توضیح کرنا، (جس کا مقابل **تجہیل** ہے) گم شدہ کا اعلان کرنا، اور تطییب (عطر لگانا) بھی ہے، یہ "عَرْف" یعنی خوشبو سے ماخوذ ہے (۱) جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ (۲) اللہ تعالی کے اس ارشاد کے متعلق فرماتے ہیں: "**وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ**" (۳) (اور انہیں جنت میں داخل کرے گا جس کی انہیں (خوب) پہچان کرادے گا) (ابن عباس نے بجائے معلوم کرانے کے اس کے معنی یہ بیان کئے ہیں) یعنی ان کے لئے اسے خوشبودار کردیا ہے، اور تعریف کے معنی عرفات میں وقوف کے بھی ہیں، اور اس سے اس کو بھی مراد لیا جاتا ہے جس کو بعض لوگ عرفہ کے دن اپنے شہروں میں کرتے ہیں، یعنی حاجیوں سے تشبہ اختیار کرتے ہوئے جمع ہونا اور دعا کرنا اور اس سے ہدی کے ساتھ حاجیوں کا عرفات جانا بھی مراد لیا جاتا ہے، تاکہ لوگ جان لیں کہ وہ ہدی ہے (۴)۔

جہاں تک اصطلاحی معنی کا تعلق ہے تو مختلف علوم میں تعریف

(۱) مختار الصحاح، لسان العرب، المحیط مادۂ "عرف"۔

(۲) تفسیر القرطبی ۱۶/۲۳۱۔

(۳) سورۂ محمد/۶۔

(۴) لسان العرب، المحیط، مختار الصحاح، الصحاح فی اللغۃ والعلوم مادۂ "عرف"، دستور العلماء ۱/۳۱۵۔

کے متعدد اطلاقات (استعمالات) ہیں۔

الف-اصولیین کے نزدیک:
۲-وہ خصائص اور ممیزات بیان کر کے مفہوم کلی کی تحدید کرنا ہے، اور کامل تعریف وہ ہے جو جامع اور مانع ہونے کے اعتبار سے پوری طرح معرف سے مساوی ہو، اور اصولیوں کے یہاں حد اور تعریف ایک معنی میں ہیں، یعنی وہ جو جامع اور مانع ہو، خواہ ذاتیات کے ذریعہ یا عرضیات کے ذریعہ[1]۔

ب-فقہاء کے نزدیک:
۳- ہم تعریف سے متعلق فقہاء کی کسی خاص تعریف سے واقف نہیں ہوسکے اور فقہی جزئیات سے مستفاد ہونے والی چیز یہ ہے کہ ان کا اس لفظ کا استعمال کرنا لغوی معنوں سے باہر نہیں ہے لیکن مطلق بولنے کی صورت میں وہ اصولیین کے اصطلاحی معنی مراد لیتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:
الف-اعلان
۴- اعلان کتمان (چھپانے) کی ضد ہے، اور تعریف اس اعتبار سے عام ہے کہ وہ کبھی سری ہوتی ہے اور کبھی علانیہ ہوتی ہے[۲]۔

ب-کتمان یا اخفاء:
۵-کتمان: کسی معنی سے سکوت کرنا یا شئی کا اخفاء کرنا اور اس کو چھپانا ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى" (بے شک جولوگ چھپاتے ہیں اس چیز کو جو ہم کھلی ہوئی نشانیوں اور ہدایت میں سے نازل کر چکے ہیں) یعنی اس کے ذکر سے سکوت کرتے ہیں، لہذا تعریف اخفاء اور کتمان کا مقابل ہے[۱]۔

شرعی حکم:
تعریف کا حکم مُعرَّف (جس کی تعریف کی جارہی ہے) کے اختلاف سے بدل جاتا ہے:

اول: شہروں میں تعریف:
۶-یہ عرفہ کے دن آدمی کا دعا اور ذکر کے لئے اپنے شہر کی مسجد کا قصد کرنا ہے، تو شہروں میں تعریف کرنا یہی ہے جس میں علماء کا اختلاف ہے، چنانچہ صحابہ میں سے اس کو حضرت ابن عباس اور حضرت عمرو بن حریثؓ نے اور اہل بصرہ اور اہل مدینہ کی ایک جماعت نے کیا ہے، اور امام احمد نے اس کی رخصت دی ہے اگر چہ اس کے باوجود وہ اسے مستحب نہیں قرار دیتے، ان کا مشہور قول یہی ہے، اور کوفیین اور مدنیین کی ایک جماعت جیسے ابراہیم نخعی، امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہ نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، اور جس نے اسے مکروہ قرار دیا ہے اس نے کہا ہے کہ وہ بدعات میں سے ہے، لہذا لفظی اور معنوی طور پر عموم میں مندرج ہے، اور جس نے اس کی رخصت دی ہے اس نے کہا کہ اس کو حضرت ابن عباس نے بصرہ میں اس وقت کیا تھا جب وہ حضرت علیؓ کے نائب تھے اور ان پر نکیر نہیں کی گئی، اور جو کام خلفاء راشدین کے زمانہ میں بغیر نکیر کے کیا جائے وہ بدعت نہیں ہوگا۔

---

(۱) الصحاح فی اللغہ والعلوم "عرف"، الباجوری علی السلم رص ۲۷۔
(۲) الفروق فی اللغہ ر ۲۸۱۔

(۱) مختار الصحاح مادہ "خفی"، "کتم"، الفروق فی اللغہ رص ر ۲۸، اور آیت سورۂ بقرہ ر ۱۵۹ کی ہے۔

لیکن اس پر جو اضافہ کیا جاتا ہے یعنی مسجدوں میں دعا کے ذریعہ آواز کو بہت بلند کرنا اور مختلف قسم کی تقاریر اور باطل اشعار، وہ اس دن اور اس دن کے علاوہ میں بھی مکروہ ہیں، مروزی کہتے ہیں: میں نے ابوعبداللہ کو کہتے ہوئے سنا: اپنی دعا کو آہستہ کرنا چاہئے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا''(۱) (اور آپ نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھئے اور نہ (بالکل) چپکے ہی چپکے پڑھئے)۔

فرمایا: یہ دعا سے متعلق ہے، کہتے ہیں: ''اور میں نے ابوعبداللہ کو کہتے ہوئے سنا: ''آپ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ لوگ دعا میں اپنی آوازیں بلند کریں(۲)۔

دوم: لقطہ کی تعریف (تشہیر):

۷- ائمہ ثلاثہ اس طرف گئے ہیں اور شافعیہ میں سے امام الحرمین اور غزالی کے یہاں بھی اصح یہی ہے کہ لقطہ کی تعریف (تشہیر) ضروری ہے، خواہ اس کے مالک بننے کا ارادہ ہو یا اس کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرنے کا ارادہ ہو، اور اس میں شافعیہ کے یہاں ایک اور نقطۂ نظر بھی ہے اور ان کے اکثر فقہاء نے اسی کو قطعی قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کی تعریف (تشہیر) اس صورت میں واجب نہیں ہے جب ہمیشہ اس کی حفاظت کا قصد ہو فرماتے ہیں کہ تعریف تو تملک (مالک بننے) کی شرط پوری کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے(۳)۔

اور تعریف کی کیفیت، اس کی مدت اور محل کے بیان کے لئے ''لقطہ'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۱۰۔

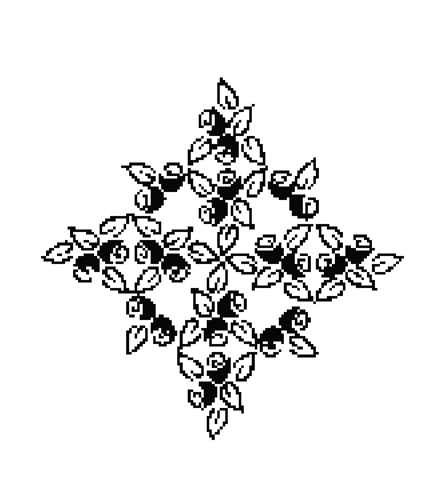
(۲) اقتضاء الصراط المستقیم ۲/ ۶۳۸ طبع اول، سنن البیہقی ۵/ ۱۱۷، المغنی والشرح الکبیر ۳/ ۲۵۹ طبع دار الکتاب العربی، بیروت۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۳۱۱، الحطاب ۶/ ۷۳، روضۃ الطالبین ۵/ ۴۰۹، المغنی ۵/ ۶۹۳۔

سوم: دعوی میں تعریف:

۸- فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شی پر دعوی ہو اس کی اور مدعا علیہ کی اس معنی میں تعریف کہ دونوں معلوم ہوں، دعوی سننے کے لئے شرط ہے، لہذا اس چیز کا ذکر کرنا ضروری ہے جو ان دونوں کو متعین کرے اور ان دونوں کی تعریف کرے، اس لئے کہ دعوی کا فائدہ دلیل قائم کر کے لازم کرنا ہے اور مجہول میں الزام غیر متحقق ہے(۱)۔

اور ان سب میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر اس کے محل ''دعوی'' کی اصطلاح میں ہے۔



(۱) فتح القدیر ۷/ ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، الحطاب ۶/ ۱۲۴، روضۃ الطالبین ۱۲/ ۸، ۹، المغنی ۹/ ۸۵۔

تعزیر

تعریف:

۱-لغت میں "تعزیر" عزّر کا مصدر "العزر" سے ماخوذ ہے جس کا معنی رد کرنا اور روکنا ہے، کہا جاتا ہے: "عزّر أخاه" یعنی اس نے اپنے بھائی کی مدد کی، اس لئے کہ اس نے اس کے دشمن کو اس کو اذیت دینے سے روک دیا، اور کہا جاتا ہے: "عزرته" میں نے اس کی توقیر کی، اور میں نے اس کی تادیب کی دونوں معانی میں آتا ہے، لہذا وہ اسماء اضداد میں سے ہے، اور سزا کو تعزیر اس لئے کہا جاتا ہے کہ سزا کی شان یہ ہے کہ وہ مجرم کو دفع کرتی ہے اور جرائم کے ارتکاب یا دوبارہ جرم کرنے سے روک دیتی ہے۔

اور اصطلاح میں وہ شرعی طور پر غیر متعین ایسی سزا ہے جو اللہ تعالی یا کسی آدمی کے حق کے لئے عام طور سے ہر اس معصیت میں واجب ہوتی ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہ ہو(۱)۔

متعلقہ الفاظ:

الف-حد:

۲-حد لغت میں: منع (روکنا) کو کہتے ہیں، اور اصطلاحی طور پر یہ شرعی طور پر متعین وہ سزا ہے جو اللہ تعالی کے حق کے لئے جیسے زنا کی حد یا بندہ کے حق کے لئے جیسے حد قذف واجب ہو۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/ ۳۶، فتح القدیر ۷/ ۱۱۹ طبع المیمنیہ، کشاف القناع ۴/ ۷۲ طبع المطبعۃ الشرقیہ بالقاہرہ، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۴، مطبعۃ السعادہ، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۷، قلیوبی ۴/ ۲۰۵، قلیوبی کہتے ہیں: یہ ضابطہ تغلیبی ہے، چنانچہ کبھی تعزیر مشروع ہوتی ہے جب کہ کوئی معصیت نہیں ہوتی ہے جیسے بچہ اور کافر کی تادیب اور جیسے اس شخص کی تادیب جو ایسے آلہ لہو سے کمائی کرے جس میں کوئی معصیت نہ ہو۔

ب-قصاص:

۳-قصاص لغت میں: نشان قدم کو تلاش کرنا ہے، اور اصطلاحی طور پر وہ یہ ہے کہ جرم کرنے والے کے ساتھ ایسا ہی کیا جائے جیسا اس نے کیا تھا۔

ج-کفارہ:

۴-کفارہ لغت میں: تکفیر یعنی مٹانے سے ماخوذ ہے، اور کفارہ گناہ کو مٹانے کے لئے شریعت کی جانب سے متعین بدلہ ہے(۱)۔

۵-تعزیر حد، قصاص اور کفارہ سے کئی وجوہ سے مختلف ہے، ان میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-حدود اور قصاص میں جب قاضی کے نزدیک شرعی طور پر ان کا موجب جرم ثابت ہوجائے تو اس پر حالات کے مطابق حد یا قصاص کا حکم لگانا واجب ہے، اور سزا میں اس کو کچھ اختیار نہیں ہے بلکہ کسی زیادتی یا کمی کے بغیر وہ شرعی طور پر منصوص سزا کی تطبیق کرے گا، اور جب قصاص معاف کردیا جائے تو قصاص کا فیصلہ نہیں کرے گا، اور اس صورت میں اس کو تعزیر کا اختیار ہوگا اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ حد کے برخلاف قصاص افراد کا حق ہے۔

اور تعزیر میں شرعی سزاؤں میں سے اس کو اختیار کرے گا جو مناسب حال ہو، لہذا جن لوگوں کو تعزیر کا اختیار ہے ان پر زیادہ بہتر سزا کو منتخب کرنے کے لئے اجتہاد کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ لوگوں کے مراتب کے مختلف ہونے نیز گناہوں کے مختلف ہونے سے

(۱) التعریفات للجرجانی، بدائع الصنائع ۷/ ۳۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۸۔

تعزیری سزا بدل جاتی ہے (۱)۔

ب۔ اللہ تعالی کے حق کے لئے واجب حد کے قائم کرنے میں اس صورت میں نہ معافی ہوگی نہ سفارش، نہ ہی ساقط کرنا جبکہ معاملہ حاکم کے پاس پہنچ جائے اور بینہ سے ثابت ہوجائے، اسی طرح اس صورت میں قصاص کے اندر بھی ہوگا جب صاحب حق اس کو معاف نہ کرے اور تعزیر جب حقوق اللہ میں سے ہو تو اس کا قائم کرنا واجب ہوگا، اور اگر کوئی مصلحت ہو یا مجرم اس کے بغیر ہی باز آجائے تو اس میں معافی اور سفارش جائز ہوگی، اور جب وہ فرد کا حق ہو تو اسے معاف کرنے یا کسی اور چیز سے اس کے ترک کرنے کا اختیار رہوگا اور یہ دعوی پر موقوف ہوگا، اور جب صاحب حق مطالبہ کرے تو ولی امر کو نہ معاف کرنے کا اختیار رہوگا، نہ سفارش کرنے کا، نہ اسقاط کا (۲)۔

ج۔ جمہور کے نزدیک حدود اور قصاص کا اثبات خاص شرائط کے ساتھ صرف بینہ یا اعتراف سے ثابت ہوگا، مثال کے طور پر اس میں مجنی علیہ (مظلوم) کے اقوال کو شاہد کی طرح نہیں لیا جائے گا، اور نہ سماع پر مبنی شہادت (سنی سنائی بات پر گواہی) قبول ہوگی، نہ (مدعی کی) قسم اور عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی، اس کے برخلاف تعزیر ان تمام چیزوں سے بھی ثابت ہوگی اور اس کے علاوہ سے بھی (۳)۔

د۔ اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس کو امام حد لگائے اور وہ اس سے مرجائے تو اس کا خون ہدر (رائیگاں) ہوگا، اس لئے کہ امام حد قائم کرنے پر مامور ہے، اور مامور کا فعل سلامتی کی شرط سے مقید نہیں ہوتا، رہی تعزیر تو اس میں ان کا اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تعزیر میں بھی حکم اسی طرح ہے، شافعیہ کے نزدیک تعزیر موجب ضمان ہوگی۔

شافعیہ نے اس پر حضرت عمرؓ کے عمل سے استدلال کیا ہے جبکہ انہوں نے ایک خاتون کو دھمکایا وہ بہت ڈر گئی اور خوف رحم (بچہ دانی) میں پہنچ گیا، چنانچہ اس کے لڑکے میں حرکت ہوئی وہ نکل گئی اور اسے دردزہ شروع ہوگیا، اور اس نے ایک جنین (لڑکے) کو ساقط کردیا اور حضرت عمرؓ کے پاس یہ معاملہ لایا گیا، تو آپ نے مہاجرین کو بلا بھیجا اور ان سے عورت کا واقعہ بیان کیا اور پوچھا: "آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ ان لوگوں نے کہا: اے امیر المومنین! ہماری رائے میں آپ پر کچھ نہیں ہوگا، آپ تو معلم اور تادیب کرنے والے ہیں، جماعت میں حضرت علیؓ بھی تھے اور حضرت علی خاموش تھے پوچھا! اے ابو الحسن: آپ کیا کہتے ہیں؟ فرمایا: اگر ان لوگوں نے ہوائے نفس میں آپ سے خوش کلامی کی ہے تو گنہ گار ہوئے، اور اگر یہ ان کی اجتہادی رائے ہے تو انہوں نے غلطی کی ہے، اے امیر المومنین! میری رائے میں تو آپ پر دیت ہے: فرمایا: تم نے سچ کہا، جاؤ اور اسے اپنی قوم پر تقسیم کردو (۱)۔

جہاں تک اس کا تعلق ہے کہ آخر میں دیت کون برداشت کرے گا تو ایک قول یہ ہے کہ وہ ولی امر کے عاقلہ پر ہوگی اور ایک قول یہ ہے کہ بیت المال سے ادا کی جائے گی (۲)۔

ھ۔ حدود شبہات سے دفع ہوجاتی ہیں، اس کے برخلاف تعزیر شبہ کے باوجود ثابت ہوجاتی ہے (۳)۔

(۱) سبل السلام ۴/ ۵۴ طبع مصطفی الحلبی، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳ طبع بولاق۔

(۲) سبل السلام ۴/ ۵۴، حاشیۃ الشرنبلالی علی درر الحکام ۲/ ۹۴، ۹۵ طبع المطبعۃ الوہبیہ، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، واقعات المفتین/ ۶۰، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۷۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۷۔

(۱) حضرت عمر کے اثر کی روایت بیہقی (۶/ ۱۲۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت حسن بصری کے طریق سے حضرت عمرؓ کے قصہ سے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، واقعات المفتین/ ۶۰، حاشیۃ الشرنبلالی علی ہامش درر الحکام ۲/ ۹۴، ۹۵، سبل السلام ۴/ ۵۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۲۶۔

(۳) اشباہ ابن نجیم مع حاشیۃ الحموی ۱/ ۱۶۴۔

و۔حدود اگر اقرار سے ثابت ہوں تو ان میں رجوع کرنا جائز ہے، رہی تعزیر تو اس میں رجوع اثر انداز نہیں ہوگا۔

ز۔صغیر پر حد واجب نہیں ہوتی، اور اس کی تعزیر کرنا جائز ہے۔

ح۔تعزیر کے برخلاف بعض فقہاء کے نزدیک حد کبھی کبھی تقادم (پرانی ہونے) سے ساقط ہوجاتی ہے(۱)۔

شرعی حکم:

۶ - جمہور فقہاء کے نزدیک تعزیر میں اصل یہ ہے کہ وہ ہر ایسی معصیت میں مشروع ہے جس میں کوئی حد یا کفارہ نہ ہو۔

اور اس کا حکم اس کے حال اور اس کے فاعل کے حال کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے(۲)۔

تعزیر کے مشروع ہونے کی حکمت:

۷ - تعزیر مجرم کو باز رکھنے، اس کی توبیخ اور اصلاح وتہذیب کے لئے مشروع ہے، الزیلعی فرماتے ہیں: تعزیر کا مقصد زجر کرنا ہے، اور تعزیرات کو "غیر متعین زواجر" کہا جاتا ہے(۳)۔

اور زجر کے معنی ہیں: مجرم کو دوبارہ جرم کرنے سے منع کرنا اور دوسرے کو اس کے ارتکاب سے روکنا اور واجبات ترک کرنے سے روکنا: جیسے نماز ترک کرنا اور لوگوں کے حقوق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا(۴)۔

رہی اصلاح اور تہذیب تو یہ دونوں تعزیر کے مقاصد میں سے ہیں، زیلعی نے اس کو اپنے اس قول سے بیان کیا ہے: تعزیر تأدیب کے لئے ہوتی ہے اور اسی کے مثل ماوردی اور ابن فرحون کی یہ صراحت ہے کہ تعزیر صلاح چاہنے اور زجر کرنے کی تأدیب ہے(۱)۔

فقہاء کہتے ہیں: غیر متعینہ مدت کی قید کی حد توبہ اور مجرم کے حال کی درستگی ہے(۲)۔

اور فقہاء نے فرمایا: تعزیر تطہیر (مجرم کو پاک کرنے) کے لئے مشروع ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ مجرم کی اصلاح کا ایک طریقہ ہے(۳) اور فرماتے ہیں کہ غیر متعین زواجر کی حاجت حدود ہی کی طرح دفع فساد کے لئے ہوتی ہے(۴)۔

اور تعزیر عذاب دینے، آدمیت کو بے وقعت کرنے یا اتلاف کے لئے نہیں ہوتی، جہاں پر کہ یہ ضروری نہ ہو، اس کے متعلق الزیلعی کہتے ہیں: تعزیر تأدیب کے لئے ہوتی ہے، اور اتلاف جائز نہیں ہے، اور تعزیر کرنا سلامتی کی شرط سے مقید ہے، ابن فرحون کہتے ہیں: تعزیر میں وہی سزا دینا جائز ہے جس کے انجام پر عموماً اطمینان ہو (کہ مجرم ہلاک نہیں ہوگا) ورنہ نا جائز ہے۔ بہوتی کہتے ہیں: جس پر تعزیر واجب ہے اس کے کسی حصہ کا کاٹنا یا اس کو زخمی کرنا نا جائز ہے، اس لئے کہ شریعت میں ایسی کوئی چیز کسی ایسی ہستی کے حوالہ سے وارد نہیں ہوئی ہے جس کی اقتداء کی جائے، اور اس لئے کہ واجب تو ادب ہے اور ادب اتلاف سے نہیں ہوتا(۵)، اور ہر ایسی ضرب جو اتلاف کا

---

(۱) ردالمحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۷۷۔

(۲) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۲۳۶۔

(۳) الزیلعی ۳/ ۲۱۰۔

(۴) تبصرۃ الحکام ۱/ ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۲۴۴، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۵، ۷۶۔

(۱) الزیلعی ۳/ ۲۱۱، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۴۴، التبصرہ ۱/ ۳۶۶۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، السندی ۷/ ۵۹۹۔

(۴) الزیلعی ۳/ ۲۱۰، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۶، الحسبہ لابن تیمیہ/ص ۳۹۔

(۵) الزیلعی ۳/ ۲۱۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۹۹، کشاف القناع ۴/ ۷۳ طبع المطبعۃ الشرقیہ بالقاہرہ، المغنی ۱۰/ ۳۴۸۔

سبب ہوجائے ممنوع ہوگی، خواہ یہ احتمال ضرب کے آلہ سے پیدا ہورہا ہو یا خود مجرم کی حالت سے یا محل ضرب (مارنے کی جگہ) سے، اور اسی پر تفریع کرتے ہوئے فقہاء نے ان مقامات پر ضرب لگانے سے منع کردیا ہے جن میں ضرب لگانا کبھی کبھی اتلاف کا سبب بن جاتا ہے، اسی لئے راجح یہ ہے کہ چہرہ، شرمگاہ، پیٹ اور سینہ پر ضرب لگانا ممنوع ہے(۱)۔

اور گذشتہ بنیاد پر جمہور فقہاء نے تعزیر میں چہرہ پر مارنے، داڑھی مونڈنے اور چہرہ پر کالک پوتنے کو ممنوع قرار دیا ہے، اگرچہ جھوٹی گواہی میں بعض اس کے قائل ہیں۔ استروشنی کہتے ہیں: تھپڑ مار کر تعزیر مباح نہیں ہے، اس لئے کہ حقیر سمجھنے کی یہ اعلی شکل ہے، اور فرمایا: جھوٹی گواہی میں چہرہ سیاہ کردینا بالاجماع یعنی حنفیہ کے درمیان، ممنوع ہے(۲)۔ بہوتی کہتے ہیں: داڑھی مونڈ کر تعزیر حرام ہے، اس لئے کہ اس میں مثلہ (چہرہ بگاڑنا) ہے، اور اسی طرح چہرہ کو سیاہ کرنا بھی جائز نہیں ہے، اور قتل سے تعزیر کی جو حضرات رائے رکھتے ہیں ان کے نزدیک اس کے آلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ تیز ہو، اس کا حال یہ ہو کہ اس طرح سہولت سے قتل کردیتا ہو کہ قتل کا اس سے تخلف نہ ہوتا ہو، اور یہ کہ وہ کند نہ ہو، کند آلہ سے قتل کرنا مثلہ کرنا ہے، اور رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "إن الله عزوجل كتب الإحسان على كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته"(۳) (اللہ تعالی نے ہر چیز پر احسان واجب کیا ہے، لہذا جب قتل کروتو اچھی طرح کرو اور جب ذبح کروتو اچھی طرح ذبح کرو، اور تم میں سے ہر

(۱) فصول الاستروشنی فی التعزیر/ ۲۱، ۲۲۔
(۲) فصول الاستروشنی فی التعزیر/ ۳۰۔
(۳) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شي......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی ہے۔

شخص کو اپنی چھری تیز کرلینا چاہئے اور اپنے ذبیحہ کو راحت دینا چاہئے) اور اس حدیث میں قتل میں احسان (خوبی اور عمدگی سے کرنے) اور اللہ تعالی نے چوپایوں میں سے جن کا ذبح کرنا حلال قرار دیا ہے ان کو راحت پہنچانے کا حکم ہے، تو آدمی میں بدرجہ اولی احسان ہوگا(۱)۔

وہ معاصی جن میں تعزیر مشروع ہے:

۸ - معصیت: حرام کو کرنا اور فرض کو ترک کرنا ہے، اس میں سزا کا دنیوی یا اخروی ہونا برابر ہے۔

اس پر فقہاء کا اجماع ہے کہ واجب کا ترک کرنا یا حرام کا کرنا ایسی معصیت ہے جس میں اس صورت میں تعزیر ہوگی جب وہاں کوئی مقرر حد نہ ہو(۲)۔

اور ان کے یہاں واجب چھوڑنے کی مثال ہے: زکاۃ (کی ادائیگی) ترک کردینا اور دین کی ادائیگی اس پر قادر ہونے کے باوجود نہ کرنا، امانت کا ادا نہ کرنا، غصب کئے ہوئے سامان کا نہ لوٹانا، فروخت کنندہ کا وہ بات چھپالینا جس کی وضاحت ضروری تھی جیسے کہ مبیع میں کسی مخفی عیب وغیرہ کو چھپالے، اور گواہ، مفتی اور حاکم کی واجب چھوڑنے پر تعزیر ہوگی(۳)۔

اور حرام کے کرنے کی مثال ہے: ایسی چیز چرانا جس میں مثلاً

(۱) الزیلعی ۳/ ۲۱۰، السندی ۵۹۸، ۵۹۹، ابن عابدین ۳/ ۱۸۲، ۱۸۷، فصول الاستروشنی/ ۲۱، ۳۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۳، الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۲۴، کشاف القناع ۴/ ۷۲، ۷۶، الحسبہ لابن تیمیہ/ ۳۹، المغنی ۱۰/ ۳۴۸۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، معین الحکام/ ۱۸۹، کشاف القناع ۴/ ۷۵، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۵۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۱۰۔
(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، معین الحکام/ ۱۸۹ طبع بولاق، کشاف القناع ۴/ ۷۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۱۰۔

نصاب یا حرز (حفاظت) کی شرائط پوری نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اجنبیہ کا بوسہ لینا، اس سے خلوت اختیار کرنا، بازاروں میں دھوکہ دھڑی کرنا، سود کا معاملہ کرنا اور جھوٹی شہادت دینا(۱)۔

اور کبھی فعل فی ذاتہ مباح ہوتا ہے، لیکن وہ کسی مفسدہ کا سبب ہوتا ہے، اس کا حکم بہت سے فقہاء خاص طور سے مالکیہ کے یہاں یہ ہے کہ وہ "سد ذرائع" کے قاعدہ پر بنا رکھ کر حرام ہوگا، اس بنیاد پر اس طرح کے فعل کے ارتکاب میں تعزیر ہوگی جب تک کہ اس میں کوئی متعین سزا نہ ہو۔

جو کچھ بیان کیا گیا وہ واجب اور حرام کے متعلق ہے، رہا مندوب اور مکروہ کے متعلق تو بعض اصولیین کے نزدیک مندوب مامور بہ ہے اور اس کا کرنا مطلوب ہے، اور مکروہ ممنوع ہے اور اس کا ترک مطلوب ہے، اور مندوب کو واجب سے یہ بات ممیز کرتی ہے کہ مندوب کے تارک سے مذمت ساقط ہوجاتی ہے، لیکن واجب کے تارک سے مذمت لاحق ہوجاتی ہے اور مکروہ کو حرام سے یہ بات ممیز کرتی ہے کہ مذمت مکروہ کے مرتکب سے ساقط ہوجاتی ہے، لیکن حرام کے مرتکب پر ثابت ہوجاتی ہے، اس بنیاد پر مندوب کا تارک اور مکروہ کا فاعل عاصی نہیں ہے، اس لئے کہ عصیان ذم کا نام ہے، اور مذمت ان دونوں سے ساقط ہے، لیکن یہ حضرات مندوب چھوڑنے والے یا مکروہ کرنے والے کو مخالفت کرنے والا اور غیر مطیع سمجھتے ہیں۔

اور کچھ دوسرے حضرات کے نزدیک مندوب امر کے تحت اور مکروہ نہی کے تحت داخل نہیں ہے، تو مندوب کے کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور مکروہ سے اعراض کی ترغیب دی گئی ہے، ان کے یہاں مندوب کے تارک اور مکروہ کے عامل کو عاصی نہیں سمجھا جائے گا، اور مندوب کے تارک اور مکروہ کے عامل کی تعزیر میں اختلاف ہے، تو فقہاء کا ایک گروہ تعزیر کو ناجائز کہتا ہے، کیونکہ انسان مندوب کو کرنے اور مکروہ کو ترک کرنے کا مکلف نہیں ہے اور مکلف ہوئے بغیر تعزیر نہیں ہوسکتی، اور ایک گروہ نے حضرت عمرؓ کے فعل کو سند بنا کر اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ انہوں نے ایک ایسے آدمی کو تعزیر کی جس نے ذبح کرنے کے لئے بکری کو پہلو کے بل لٹایا اور اسی حال میں اپنی چھری تیز کرنے لگا، اور یہ فعل صرف مکروہ ہی ہے اور مندوب چھوڑنے والے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

قلیوبی کہتے ہیں: کبھی تعزیر مشروع ہوتی ہے حالانکہ کوئی معصیت نہیں ہوتی، جیسے کسی بچہ یا کافر کی تادیب اور جیسے اس شخص کی تعزیر جو ایسے آلہ لہو سے کمائی کرے جس میں کوئی معصیت نہ ہو(۱)۔

تعزیر کا حد، قصاص یا کفارہ کے ساتھ جمع ہونا:

۹ - کبھی کبھی تعزیر حد کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے، چنانچہ حنفیہ غیر محصن زانی کی جلاوطنی کو حد زنا میں سے نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک اس کی حد سو کوڑے ہیں کوئی اور چیز نہیں ہے، لیکن کوڑے لگنے کے بعد وہ اس کی شہر بدری کو جائز قرار دیتے ہیں، اور یہ تعزیر کے طور پر ہے(۲) اور شراب پینے والے کو زبانی تعزیر کرنا اس پر شراب نوشی کی حد قائم کرنے کے بعد جائز ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے: "أن النبي ﷺ أمر بتبكيت شارب الخمر بعد الضرب" (۳)

---

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۷۔

(۱) معین الحکام/ ۱۸۹، فتح القدیر ۴/ ۱۱۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، مواہب الجلیل ۶/ ۳۲۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۳، ۱۷۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۱۰، کشاف القناع ۴/ ۷۵، السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ ۵۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی/ ۲۴۳، المستصفی للغزالی ۱/ ۷۵، ۷۶، الإحکام فی اصول الاحکام للآمدی ۱/ ۱۶۰، القلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

(۲) معین الحکام/ ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵ طبع الجمالیہ۔

(۳) حدیث: "أمر ﷺ بتبكيت شارب الخمر بعد الضرب" کی روایت

(نبی کریم ﷺ نے ضرب کے بعد شراب پینے والے کی تبکیت (ملامت کرنے) کا حکم دیا)۔

اور تبکیت (ملامت کرنا) زبانی تعزیر ہے، اس کے قائل لوگوں میں حنفیہ اور مالکیہ ہیں (۱)۔

مالکیہ کہتے ہیں: عمداً زخمی کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا اور اس کی تادیب کی جائے گی، اس طرح تعزیر کبھی عمداً ما دون النفس (جان سے کم) پر زیادتی کرنے میں قصاص کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے، اور امام شافعی بدن کی ما دون النفس والی جنایات میں قصاص کے ساتھ تعزیر کے اکٹھا ہوجانے کو جائز قرار دیتے ہیں، اور وہ بھی حد کے ساتھ تعزیر کے جمع ہوجانے کے جواز کے قائل ہیں، مثلاً سزا میں اضافہ کرنے کے لئے دن کے ایک حصہ میں چور کا ہاتھ کاٹنے کے بعد اسے اس کی گردن میں لٹکا دینا، امام احمد اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ حضرت فضالہ بن عبید کی روایت ہے: "**قطع ید سارق، ثم أمر بها فعلقت في عنقه**" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے ایک چور کا ہاتھ کاٹا پھر اس کے بارے میں حکم دیا، چنانچہ اسے اس کی گردن میں لٹکا دیا گیا) اور یہ حضرت علیؓ نے کیا، اور مثلاً شراب نوشی کی حد میں چالیس (کوڑوں) پر اضافہ کرنا، اس لئے کہ امام شافعی کے یہاں حد شرب چالیس (کوڑے) ہیں (۳)۔

= ابوداؤد (۴/ ۶۲۰، ۶۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند حسن ہے۔

(۱) معین الحکام/ ۱۸۹، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۶۶، ۳، مواہب الجلیل ۶/ ۳۴۷۔

(۲) حضرت فضالہ بن عبید کی حدیث: "أن الرسول ﷺ قطع يد سارق" کی روایت نسائی (۸/ ۹۲، المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور اس کے بعد نسائی نے کہا: حجاج بن ارطاۃ ضعیف ہیں، ان سے احتجاج نہیں کیا جائے گا۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، المغنی لابن قدامہ ۱۰/ ۲۶۶، ۲۶۷۔

اور تعزیر کبھی کبھی کفارہ کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے، چنانچہ بعض معاصی میں تادیب کے ساتھ کفارہ ہے، جیسے احرام کی حالت میں اور رمضان کے دن میں جماع کرنا، اور جس بیوی سے ظہار کیا ہو، کفارہ سے پہلے اس سے وطی کرنا جبکہ ان تمام میں فعل عمداً ہو۔

اور حنفیہ کے برخلاف امام شافعی کے نزدیک یمین غموس (جان بوجھ کر جھوٹی قسم) میں بھی تعزیر کا قول ہے، اس لئے کہ یمین غموس میں کفارہ نہیں ہے اور اس میں تعزیر ہے، اور امام مالک کے نزدیک اس قتل میں جس میں قصاص نہ ہو جیسے وہ قتل جس میں قصاص معاف کردیا گیا ہو، قاتل پر دیت واجب ہوگی، اور اس کے لئے کفارہ مستحب ہوگا، اور اسے سو کوڑے لگائے جائیں گے، اور ایک سال قید رکھا جائے گا، یہ تعزیر ہے جو کفارہ کے ساتھ جمع ہوگئی ہے (۱)۔

اور بعض حضرات قتل شبہ عمد میں کفارہ کے ساتھ تعزیر واجب ہونے کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ خطأ میں کفارہ کے مرتبہ میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور فعل کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ وہ اس جان کا بدل ہے جو جنایت سے فوت ہوگئی ہے، اور خود فعل حرام یعنی قتل شبہ عمد کی جنایت میں کوئی کفارہ نہیں ہے، اس پر انہوں نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے پر کچھ تلف کئے بغیر جنایت کرے تو وہ تعزیر کا مستحق ہوتا ہے اور اس جنایت میں کوئی کفارہ نہیں ہوتا، برخلاف اس صورت کے جب بغیر کسی حرام جنایت کے اتلاف کردے تو کفارہ ہوگا، تعزیر نہ ہوگی، اور شبہ عمد میں کفارہ روزہ اور احرام میں جماع کرنے والے کے کفارہ کی طرح ہے (۲)۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۳۶، ۲۳۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۲، ۱۷۳، جواہر الاکلیل ۲/ ۲۷۴۔

(۲) کشاف القناع ۴/ ۷۲، ۷۳۔

تعزیر اللہ تعالی کا حق ہے اور بندہ کا حق ہے:

۱۰ - تعزیر منقسم ہوتی ہے اللہ تعالی کے حق اور بندہ کے حق میں اور پہلے (اللہ کے حق سے) سے عام طور پر وہ مراد ہوا کرتا ہے جس سے کسی کے ساتھ اختصاص کے بغیر عام لوگوں کا نفع متعلق ہو اور جس کے ذریعہ لوگوں سے عام ضرر کو دور کیا جائے اور یہاں پر تعزیر حق اللہ میں سے ہے، اس لئے کہ ملک کو فساد سے خالی کرنا واجب اور مشروع ہے، اور اس میں امت سے ضرر دور کرنا اور عام نفع کو بروئے کار لانا ہے، اور دوسرے (بندوں کا حق) سے مراد وہ ہے جس سے افراد میں سے کسی کی خاص مصلحت متعلق ہو۔

اور تعزیر کبھی خالص اللہ کا حق ہوتی ہے، جیسے نماز چھوڑنے والے اور بغیر کسی عذر کے رمضان میں دانستہ روزہ توڑنے والے کی تعزیر اور اس شخص کی تعزیر جو شراب نوشی کی مجلس میں حاضر ہو۔

اور کبھی تعزیر اللہ کے حق اور فرد کے حق دونوں کے لئے ہوتی ہے، لیکن اس میں اللہ کا حق غالب ہوتا ہے جیسے دوسرے کی بیوی کا بوسہ لینا اور اس سے معانقہ کرنا۔

اور کبھی فرد کے حق کو غلبہ ہوتا ہے جیسے گالی گلوچ اور ٹوٹ پڑنے میں، اور ایسے حالات بھی بیان کئے گئے ہیں جن میں تعزیر صرف فرد کے حق کے لئے ہوتی ہے، جیسے کہ بچہ کسی شخص کو گالی دے، اس لئے کہ وہ حقوق اللہ کا مکلف نہیں ہے، لہذا اس کی تعزیر محض گالی کھانے والے کے حق کے لئے باقی رہے گی[(۱)]۔

اور تعزیر کی دونوں قسموں میں تفریق کی اہمیت چند امور میں ظاہر ہوتی ہے:

ایک یہ کہ وہ تعزیر جو فرد کے حق کے طور پر واجب ہو یا اس میں اس کا حق غالب ہو (یہ دعوی پر موقوف ہوتی ہے) اس میں جب صاحب حق تعزیر کا مطالبہ کرے تو اس کی بات ماننا ضروری ہے، اور قاضی کو اسے ساقط کرنے کا حق نہیں ہے اور ولی امر کی طرف سے اس میں معافی اور سفارش جائز نہیں ہے، رہی وہ تعزیر جو اللہ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے تو اس میں ولی امر کی طرف سے معافی جائز ہے، اسی طرح اگر کوئی مصلحت ہو تو سفارش (جائز ہے) یا تعزیر کے بغیر ہی مجرم کا جرم سے رک جانا پایا جائے، اور نبی کریم ﷺ سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے[(۱)]: **"اشفعوا تؤجروا ویقضي الله علی لسان نبیه مایشاء"**[(۲)] (تم سفارش کرو اجر پاؤ گے اور اللہ تعالی اپنے نبی کی زبان پر جو چاہے گا فیصلہ کرے گا)۔

اور تعزیر کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا ہے کہ آیا وہ حاکم پر واجب ہے یا نہیں؟ چنانچہ امام مالک، امام ابو حنیفہ اور امام احمد جن چیزوں میں تعزیر مشروع ہے، ان میں اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ واجب نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے کہا: میں ایک خاتون سے ملا اور وطی سے کم درجہ کا اس سے گناہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا[(۳)]

---

(۱) شرح طوالع الانوار للسندی علی الدر المختار ۷/ ۶۳۱، ۶۳۶، (مخطوط) الفصول الخمسة عشر فیما یوجب التعزیر ومالا یوجب وغیر ذالک، للاستروشنی رص ۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۶۵۔

(۱) حدیث: "اشفعوا تؤجروا......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۲۹۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۰۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الفصول الخمسة عشر فی التعزیر رص ۳، الماوردی رص ۲۲۵۔

(۳) حدیث: "عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رجلا أصاب من امرأة قبلة، فأتی رسول الله ﷺ فذکر له، فأنزلت علیه (وَأَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ اللَّيْلِ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ) قال الرجل: ألي هذه؟ قال: لمن عمل بها من أمتي" حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت کا بوسہ لے لیا اور نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور آپ سے بیان کیا تو آپ

"أصليت معنا" (کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی)؟ اس نے کہا: جی ہاں، تو آپ نے اس پر اس آیت کی تلاوت فرمائی: "وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ"(۱) (اور آپ نماز کی پابندی رکھئے دن کے دونوں سروں پر اور رات کے کچھ حصوں میں، بیشک نیکیاں مٹا دیتی ہیں بدیوں کو)، اور انصاریوں سے متعلق آپ ﷺ کے اس ارشاد سے بھی استدلال کرتے ہیں: "اقبلوا من محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئهم"(۲) (ان کے بھلائی کرنے والے سے قبول کرلو اور برائی

= پر یہ آیت نازل ہوئی: (اور قائم کرو نماز کو دونوں طرف دن کے اور رات کے کچھ حصوں میں البتہ نیکیاں دور کرتی ہیں برائیوں کو اور یہ ایک نصیحت ہے نصیحت حاصل کرنے والوں کے لئے)، آدمی نے کہا: کیا یہ میرے لئے ہے فرمایا: میری امت میں سے جو بھی اس پر عمل کرے اس کے لئے ہے) کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۱۵، ۲۱۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مسلم (۴/ ۲۱۱۷ طبع الحلبی) نے حضرت انسؓ سے اس کی روایت کی ہے فرماتے ہیں: "جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أصبت حدا، فأقمه علي، قال: وحضرت الصلاة فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما قضى الصلاة قال: يا رسول الله إني أصبت حدا فأقم في كتاب الله، قال: هل حضرت الصلاة معنا؟ قال: نعم، قال: قد غفر لك" (ایک آدمی نبی کریم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا: اے اللہ کے رسول! میں نے حد لازم ہونے والا کام کرلیا ہے لہذا آپ مجھ پر اسے قائم کردیں فرماتے ہیں: اور نماز کا وقت ہوگیا اور اس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی، پھر جب نماز پڑھ لی تو اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں نے حد لازم ہونے والا کام کرلیا ہے لہذا میرے اوپر اللہ کا فریضہ قائم کردیں، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا تم میرے ساتھ نماز میں موجود تھے؟ اس نے کہا: جی ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہیں معاف کردیا گیا)۔

(۱) سورۂ ہود / ۱۱۴۔

(۲) حدیث: "اقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم" کی روایت بخاری (الفتح ۷/ ۱۲۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۴۹ طبع الحلبی) نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے۔

کرنے والے سے درگزر کردو)، اور اس بات کو بھی سند بناتے ہیں کہ ایک آدمی نے نبی کریم ﷺ سے ایک فیصلہ کے سلسلہ میں (جو آپ نے حضرت زبیر کے حق میں کیا تھا اور اسے ناپسند تھا) کہا: وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں تو آپ غصہ ہوگئے اور یہ منقول نہیں ہے کہ آپ نے اس کی تعزیر کی ہو(۱)۔

اور دوسرے حضرات جن میں حنابلہ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ تعزیر میں سے جو منصوص علیہ ہیں جیسے مشترکہ لونڈی سے وطی کرنا تو اس میں امتثال امر واجب ہے، رہیں وہ تعزیرات جن میں کوئی نص وارد نہیں ہے تو وہ اس صورت میں واجب ہوں گی جب ان میں کوئی مصلحت ہو یا مجرم تعزیر کے بغیر باز نہ آئے تو وہ حد ہی کی طرح واجب ہوں گی، رہی وہ صورت جب معلوم ہو کہ مجرم تعزیر کے بغیر ہی باز آجائے گا تو تعزیر واجب نہیں ہوگی، اور امام کے لئے اس میں معافی جائز ہوگی بشرطیکہ اس میں کوئی مصلحت ہو، اور وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں سے ہو، برخلاف اس کے جو افراد کے حق میں سے ہو(۲)۔

تعزیر ایک تفویض کردہ سزا ہے:

تفویض کا مطلب اور اس کے احکام:

۱۱- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ تعزیر حاکم کی رائے کی طرف تفویض کردہ سزا ہے، حنفیہ کے یہاں بھی یہی راجح ہے اور تعزیر میں پائی جانے والی یہ تفویض ہی اس کے اور اس حد کے درمیان اختلاف کی سب سے اہم وجہ ہے جو کہ شارع کی طرف سے

---

(۱) حدیث: "أن رجلا قال للرسول ﷺ في حكم......" کی روایت بخاری (الفتح ۸/ ۲۵۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۸۲۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۹۲، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۲۵۔

متعین ایک سزا ہے اور تعزیر کی سزا متعین کرنے میں حاکم پر جرم اور مجرم کے حال کی رعایت ضروری ہے، جرم کی حالت کی رعایت کرنے کے بارے میں فقہاء کی بہت سی صراحتیں ہیں، اسی میں سے استروشنی کا یہ قول ہے کہ قاضی کو اس کے سبب پر غور کرنا چاہئے تو اگر وہ اس چیز کی جنس سے ہو جس سے حد واجب ہوتی ہے اور کسی مانع اور عارض کی وجہ سے واجب نہ ہوئی تو آخری درجہ کی تعزیر یعنی انتہائی سخت تعزیر کرے گا، اور اگر اس چیز کی جنس سے ہو جس میں حد واجب نہیں ہوتی تو آخری درجہ کی تعزیر نہیں کرے گا، لیکن امام کی رائے کی طرف تفویض کردی جائے گی (۱)، رہا مجرم کے حال کی رعایت کرنا تو زیلعی فرماتے ہیں کہ تعزیر کی تعیین میں وہ مجرموں کے حالات پر غور کرے گا، اس لئے کہ لوگوں میں سے کچھ معمولی (سزا) سے ہی باز آجاتے ہیں، اور کچھ صرف زیادہ (سزا) سے باز آتے ہیں، ابن عابدین کہتے ہیں: تعزیر اشخاص کے اختلاف سے مختلف ہوجاتی ہے، لہذا تعیین کے بغیر مقصود حاصل ہوجانے پر اس کو متعین کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں، لہذا وہ قاضی کی رائے کی طرف مفوض ہوگی، جس قدر اس کے اندر مصلحت سمجھے گا اسی کے بقدر قائم کرے گا (۲)۔

سندھی کہتے ہیں: کم از کم تعزیر مجرم کے بارے میں امام کے اجتہاد کے مطابق اسی کے بقدر ہوگی جس کے بارے میں معلوم ہو کہ مجرم اس سے باز آجائے گا، اس لئے کہ تعزیر سے زجر مراد ہے اور زجر حاصل کرنے میں لوگوں کے حالات مختلف ہیں، ان میں سے کچھ کو کم مار سے ہی زجر حاصل ہوجاتا ہے، اور اسی سے اس میں تبدیلی آجاتی ہے اور کسی کو زیادہ ضرب سے بھی زجر حاصل نہیں ہوتا (۳)، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ تعزیر مضروب (مارے جانے والے) کی

(۱) فصول الاستروشنی رص ۱۴۔
(۲) ابن عابدین ۳/ ۱۸۳۔
(۳) مطالع الأنوار للسندی ۷/ ۶۰۵، الاستروشنی رص ۱۸۔

قوت برداشت کے اعتبار سے مختلف ہوجائے گی۔

اور بعض حنفیہ نے کہا ہے کہ تعزیر کو قاضی کے حوالہ نہیں کیا جائے گا، قاضیوں کے حالات مختلف ہونے کے سبب وہ اس کو قاضی کے سپرد نہ کرنے کے قائل ہیں، طرسوسی نے "شرح منظومۃ الکنز" میں یہی بات کہی ہے، اور اس رائے کی تائید ان حضرات نے اس بات سے کی ہے کہ تعزیر کو قاضی کی رائے پر تفویض کردینے سے مراد مطلقاً اس کی رائے کی طرف تفویض کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود قاضی مجتہد ہے، اور سندھی نے بیان کیا ہے کہ عدم تفویض حنفیہ کے یہاں ضعیف رائے ہے (۱)۔

اور ابو بکر طرسوسی "اخبار الخلفاء المتقدمین" میں کہتے ہیں کہ وہ لوگ مجرم کے درجہ اور جرم کی مقدار کا لحاظ (تعزیر میں) کرتے تھے، چنانچہ مجرموں میں سے بعض کو مارا جائے گا، بعض کو قید کیا جائے گا، بعض کو محفلوں کے اندر اپنے قدموں کے بل کھڑا کردیا جائے گا، بعض کا عمامہ اتار دیا جائے گا، اور ان میں سے بعض کا کمربند (پٹکا) کھول دیا جائے گا۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ تعزیر مقادیر اجناس اور اوصاف کے اعتبار سے جرائم کے چھوٹے اور بڑے ہونے کی بنا پر مختلف ہوگی، اسی طرح خود مجرم کے حال کے اعتبار سے اور کہنے والے، جس کے بارے میں کہا گیا اور قول (جو بات کہی گئی) کے اعتبار سے بھی تعزیر مختلف ہوجائے گی اور وہ امام کے اجتہاد کے حوالہ ہوگی۔

قرافی کہتے ہیں: تعزیر زمان اور مکان کے بدلنے سے بدل جاتی ہے، اس کی تطبیق کرتے ہوئے ابن فرحون کہتے ہیں کہ بعض اوقات کسی شہر کی تعزیر کسی دوسرے شہر میں اعزاز ہوتی ہے، جیسے

(۱) السندی ۷/ ۶۰۳، ۶۰۵۔

طیلسان (۱) (ایک مخصوص چادر) کا کاٹنا شام میں تعزیر نہیں بلکہ اعزاز ہے، اور اہل اندلس کے یہاں سر کھولنا ذلت نہیں ہے جبکہ وہ مصر اور عراق میں ذلت ہے، فرمایا: اس میں خود شخص کا بھی لحاظ کیا جائے گا، اس لئے کہ مثلاً شام میں مالکیہ وغیرہ میں سے جن کی عادت طیلسان کی ہے اور وہ اس کے عادی ہیں، اس کا کاٹنا ان کے یہاں تعزیر سمجھا جاتا ہے۔

تو جو کچھ انہوں نے بیان کیا ہے اس سے یہ ظاہر ہے کہ فعل کے تعزیر کا محل ہونے کے باوجود معاملہ زمان ومکان اور اشخاص کے اختلاف تک محدود نہیں ہے، بلکہ یہ اختلاف کبھی خود فعل کو غیر معاقب علیہ (جس پر سزا نہ ہو) کر دیتا ہے، بلکہ کبھی وہ اعزاز ہوتا ہے (۲)۔

تعزیر کی سزا میں جائز اقسام:

۱۲ - تعزیر کے میدان میں مختلف سزاؤں کا واقع کرنا جائز ہے، ہر حال میں حاکم ان میں سے اسی کو منتخب کرے گا جس کو مناسب اور تعزیر کے مقاصد پورا کرنے والی سمجھے گا۔

اور یہ سزائیں کبھی بدن پر قائم کی جاتی ہیں اور کبھی آزادی کو مقید کرنے والی ہوتی ہیں اور کبھی مال کو لاحق ہوتی ہیں، اور ذیل میں اس اجمال کا بیان ہے۔

(۱) الطیلسان' باریک اوڑھنی سے مشابہ ایک سبز چادر ہے جسے مونڈھوں پر ڈال لیا جاتا ہے یا اس کے ایک حصہ کو عمامہ پر لپیٹ لیا جاتا ہے پھر مونڈھوں پر اسے لٹکا دیا جاتا ہے اس کو صرف بڑے لوگ اور قاضی حضرات ہی پہنتے ہیں اور اس کو اتار لینا یا اس کے بغیر چلنا فروتنی اور ذلت ظاہر کرنے کی علامت تھی، (المصباح، المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، للمستشرق دوزی رص ۲۲۹)۔

(۲) جو کچھ گذر چکا ہے اس کے لئے ملاحظہ ہو: فصول الاستروشنی رص ۱۴، ۲۰، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، السندی ۷/ ۱۰۳، ۱۰۵، تبصرة الحکام ۲/ ۳۶۶، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۳، ۱۷۵، الأحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۳، الحسبہ رص ۳۸۔

جسمانی سزائیں:

الف- قتل کے ذریعہ تعزیر:

۱۳ - اصل یہ ہے کہ تعزیر کے ذریعہ قتل تک نہیں پہنچا جائے گا اور یہ اللہ تعالی کے اس ارشاد کی وجہ سے ہے: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالْحَقِّ" (۱) (اور جس جان کو اللہ نے محفوظ کر رکھا ہے اسے قتل مت کرو بجز حق (شرعی) کے) اور نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد کی وجہ سے: "لایحل دم امریء مسلم إلا بإحدی ثلاث: الثیب الزاني، والنفس بالنفس، والتارک لدینه المفارق للجماعة" (۲) (کسی مسلمان شخص کا قتل صرف تین چیزوں میں سے کسی ایک سے حلال ہوتا ہے: محصن زانی، جان کے بدلہ جان اور اپنے دین کو ترک کرنے والا، جماعت سے علاحدگی اختیار کرنے والا) اور بعض فقہاء معین جرائم میں کچھ مخصوص شرائط کے ساتھ تعزیری طور پر قتل کے جواز کی طرف گئے ہیں، اسی میں مسلمان جاسوس کا قتل کرنا ہے جبکہ وہ مسلمانوں کے خلاف جاسوسی کرے اور قتل کے ذریعہ اس کی تعزیر کے جواز کی طرف امام مالکؒ، نیز امام احمد کے بعض اصحاب گئے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ، امام شافعی اور حنابلہ میں سے ابویعلی نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔

اور امام احمد نے اس میں توقف اختیار کیا ہے اور اسی میں سے کتاب وسنت کے مخالف، بدعات کے داعی جیسے جہمیہ کا قتل کرنا ہے، امام مالک کے بہت سے اصحاب اور امام احمد کے اصحاب کی ایک جماعت اسی طرف (قتل جائز ہونے کی طرف) گئی ہے، اور امام

(۱) سورۂ انعام/ ۱۵۱۔

(۲) حدیث: "لا یحل دم امریء مسلم إلا بإحدی ثلاث......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۲۰۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۰۲، ۱۳۰۳ طبع الحلبی)، نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔

ابوحنیفہ نے جرائم بار بار ہونے کی صورت میں اس وقت قتل کے ذریعہ تعزیر کی اجازت دی ہے جب اس جنس کا جرم موجب قتل ہوتا ہو جیسے اس شخص کو قتل کیا جائے گا جس سے لواطت یا قتل بالمثقل (بھاری چیز سے قتل) بار بار سرزد ہو(۱)۔

اور ابن تیمیہ فرماتے ہیں:(۲) اس بات پر استدلال کہ مفسد کا شر جب اس کے قتل کے بغیر ختم نہ ہو تو اسے قتل کیا جائے گا، اس روایت سے کیا جاتا ہے جو مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت عرفجہ اشجعیؓ سے روایت کی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا ہے:"من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"(۳) (جو تمہارے پاس اس حال میں آئے کہ تمہارا معاملہ ایک شخص پر متحد ہو، یہ چاہتے ہوئے کہ وہ تمہارے اندر پھوٹ ڈالے یا تمہاری جماعت میں تفرقہ ڈالے تو اسے مار ڈالو)۔

ب-کوڑے لگا کر تعزیر:

۱۴-تعزیر میں کوڑے لگانا مشروع ہے، اور اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے:"لايجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله تعالى"(۴) (کسی کو سوائے حدود اللہ میں سے کسی حد کے دس کوڑوں سے زیادہ نہیں مارا جائے گا)۔

اور اس حریسہ(۱) (مسروقہ بکری) میں جسے اس کی چراگاہوں سے لے لیا جائے اس کی دگنی قیمت کا تاوان ہوگا اور عبرتناک ضرب ہوگی، یہی حکم کھجور کی چوری کا ہے جو اس کے گچھوں سے کی جائے، اس لئے کہ حضرت عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں:"سئل رسول الله ﷺ عن التمر المعلق، فقال: من أصاب منه بفيه من ذي حاجة غير متخذ خبنة فلا شيء عليه، ومن خرج بشيء منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة، ومن سرق منه شيئا بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه القطع" (نبی کریم ﷺ سے لٹکی ہوئی کھجور کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: حاجت مندوں میں سے جو شخص اپنے منہ سے استعمال کرلے اور دامن میں چھپا کر نہ لے جائے تو اس کی کوئی سزا نہیں ہے، اور جو شخص اس میں سے کچھ لے کر نکلے گا اس پر دو مثل تاوان اور سزا ہوگی، اور جو شخص اس کی بوریوں وغیرہ سے چوری کرلے جائے اور اس کی قیمت ڈھال تک پہنچتی ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا)، اس کی روایت نسائی اور ابوداؤد نے کی ہے، اور ایک روایت میں ہے فرماتے ہیں:"سمعت رجلا من مزينة يسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحريسة التي توجد في مراتعها، قال: فيها ثمنها مرتين وضرب نكال، وما أخذ من عطنه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلک ثمن المجن، قال: يا رسول الله!فالثمار وما أخذ منها في أكمامها؟قال: من أخذ بفمه ولم يتخذ خبنة فليس عليه شئ، ومن احتمل فعليه ثمنه مرتين

---

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/۶۱، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، ۱۸۵، القرطبی ۶/ ۱۵۱، ۱۵۲، تبصرۃ الحکام/ص ۱۹۳، ۲۰۶، المہذب ۲/ ۲۶۸، الأحکام السلطانیہ للماوردی/ص ۲۱۲، ۲۱۳، کشاف القناع ۴/ ۷۴، ۷۶۔

(۲) السیاسۃ الشرعیہ لابن تیمیہ/ص ۹۹۔

(۳) حدیث:"من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد......" کی روایت مسلم (۳/ ۱۴۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حدیث:"لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط......" کی روایت بخاری (الفتح ۱۲/ ۱۷۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۳ طبع الحلبی) نے حضرت ابوبردہ انصاریؓ سے کی ہے۔

(۱) حریسہ: وہ بکری ہے جس کو اپنے باڑہ میں لوٹنے سے پہلے پہاڑ میں رات ہوجائے اور چوری ہوجائے۔

وضرب نکال، وما أخذ من أجرانه ففيه القطع، إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن" (میں نے مزینہ کے ایک شخص کو اس حریسہ (مسروقہ بکری) کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے سوال کرتے ہوئے سنا جس کو اس کی چراگاہ سے لے لیا جائے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس میں اس کی دگنی قیمت ہوگی اور عبرتناک ضرب ہوگی، اور جس کو اس کے باڑے سے لیا جائے اس میں اس صورت میں ہاتھ کاٹا جائے گا جب لئے گئے جانور کی قیمت ڈھال کی قیمت تک پہنچ رہی ہو، اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! پھل اور جو کچھ اس میں سے شگوفوں کے ساتھ لیا جائے اس کا کیا حکم ہے؟ فرمایا: جو اپنے منہ سے استعمال کرلے اور دامن میں چھپا کر نہ لے جائے تو اس پر کچھ نہ ہوگا اور جو لاد لے جائے تو اس پر دگنی قیمت اور عبرتناک سزا ہوگی اور جو اس کے کھلیانوں سے لے گا اس میں اس صورت میں ہاتھ کاٹنے کی سزا ہوگی جب لئے ہوئے مال کی قیمت ڈھال کی قیمت تک پہنچ رہی ہو)، اس کی روایت احمد اور نسائی نے کی ہے، اور ابن ماجہ کی اس کے ہم معنی روایت ہے، اور نسائی نے اس کے آخر میں اضافہ کیا ہے: "ومالم يبلغ ثمن المجن ففيه غرامة مثليه، وجلدات نكال"[1] (اور جو ڈھال کی قیمت تک نہ پہنچے تو اس میں اس کے دومثل کا تاوان اور سزا کے کوڑے ہوں گے)۔

اور تعزیر کے بارے میں خلفاء راشدین اور ان کے بعد کے حکام اسی سزا پر چلے ہیں اور ان پر کسی نے نکیر نہیں کی ہے[2]۔

(۱) حدیث: "عبدالله بن عمرو: من أصاب بفيه......" کی روایت ابوداؤد (۳/۳۳۵، ۳۳۶ تحقیق عزت عبید دعاس) اور نسائی (۸/۸۵ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، نیل الاوطار ۷/۳۰۰، ۳۰۱ طبع دار الجیل۔

(۲) المغنی ۱۰/۳۴۸، تبصرۃ الحکام ۲/۲۰۰، الحسبہ ۳۹۔

تعزیر میں کوڑے لگانے کی مقدار:

۱۵ - حنفیہ کے یہاں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تعزیر حد تک نہیں پہنچے گی، اس لئے کہ حدیث ہے: "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين"[1] (جو غیر حد میں حد تک پہنچ جائے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے) اور تعزیر میں کوڑے لگانے کی آخری حد کے بارے میں حنفیہ میں اختلاف ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ شعبی سے اخذ کرکے، کیونکہ انہوں نے حدیث میں حد کے لفظ کو غلاموں کی حد کی طرف پھیرا ہے، اور وہ چالیس ہے، یہ رائے رکھتے ہیں کہ قذف اور شراب نوشی کے انتالیس کوڑوں پر اضافہ نہیں کرے گا اور پہلے امام ابو یوسف بھی اسی کے قائل تھے، پھر اس سے احرار (آزاد لوگوں) کی کم سے کم حدوں کی طرف پھر گئے اور وہ اسی کوڑے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی بنیاد یہ ہے کہ حدیث میں حد کو نکرہ استعمال کیا گیا ہے اور چالیس کوڑے قذف اور شراب نوشی میں حنفیہ کے نزدیک غلاموں کی کامل حد ہے، لہذا تعزیر اس سے کم ہوگی، اور امام ابو یوسف نے اس کا اعتبار کیا ہے کہ انسان میں اصل آزادی ہے اور غلام کی حد آزاد کی حد سے نصف ہے، لہذا وہ کامل حد نہیں ہے، اور مطلق اسم ہر باب میں کامل کی طرف راجع ہوتا ہے[2]۔

اور کوڑوں کی تعداد میں امام ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں:

ایک: یہ کہ تعزیر ۷۹ کوڑوں تک پہنچے گی اور یہ ان سے ہشام کی روایت ہے اور اسی کو امام زفر نے اختیار کیا ہے، اور یہی عبدالرحمن بن ابی لیلی کا قول ہے اور قیاس (کا تقاضا) یہی ہے، اس لئے کہ وہ

(۱) حدیث: "من بلغ حدا في غير حد......" کی روایت بیہقی نے السنن (۸/۳۲۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) میں حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کی ہے اور فرمایا: محفوظ یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

(۲) الکاسانی ۷/۶۴۔

حد نہیں ہے، لہٰذا حدیث: "من بلغ حدا في غير حد......"(۱) (جو غیر حد میں حد تک پہنچ جائے......) میں جس کی ممانعت سے سکوت کیا گیا ہے وہ اس کے افراد میں سے ہوگی۔

دوسری روایت: جو کہ امام ابو یوسف سے ظاہر الروایہ ہے، یہ ہے کہ تعزیر ۷۵ کوڑوں سے تجاوز نہیں کرے گی اور اس کی روایت حضرت عمرؓ کے اثر کے طور پر کی گئی ہے، اسی طرح حضرت علیؓ سے بھی روایت ہے، اور ان دونوں حضرات نے فرمایا: تعزیر میں ۷۵ (کوڑے) ہوں گے اور پانچ کی کمی میں امام ابو یوسف نے ان حضرات کے قول کو اختیار کیا اور ان کے عمل کو حدود کی کم از کم مقدار قرار دیا(۲)۔

اور مالکیہ کے یہاں مازری کہتے ہیں کہ اہل مذہب میں سے کسی کے نزدیک سزا کی تحدید کا کوئی راستہ نہیں ہے، فرمایا: امام مالک کا مذہب سزاؤں میں حد سے زیادہ سزاؤں کی اجازت دیتا ہے، اور اشہب سے منقول ہے کہ مشہور یہ ہے کہ کبھی حد پر اضافہ کیا جائے گا(۳) اس بنیاد پر مالکیہ کے یہاں راجح یہ ہے کہ امام کو مصلحت کی رعایت کے ساتھ جس میں ہوائے نفس کا شائبہ نہ ہو حد پر تعزیر کے اضافہ کا اختیار ہے۔

اور جن چیزوں سے مالکیہ نے استدلال کیا ہے ان میں معن بن زیاد کے سلسلہ میں حضرت عمر کا عمل ہے جبکہ اس نے حضرت عمر کی جھوٹی تحریر تیار کی تھی، اور اس کے ذریعہ بیت المال کے ذمہ دار سے مال لے لیا تھا تو آپ نے اس کو سو کوڑے لگوائے، پھر سو لگوائے پھر تیسری بار پھر لگوائے اور صحابہ میں سے کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی

(۱) حدیث: "من بلغ حدا في غير ......" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) الاستروشنی رص ۱۶، الکاسانی ۷/ ۶۴، الجوہرہ ۲/ ۲۵۳، اللباب للمیدانی ۳/ ۶۵۔

(۳) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴۔

تو یہ اجماع ہوا، اسی طرح انہوں نے صبیغ بن عسل کو حد سے زیادہ ضرب لگائی(۱) اور احمد نے اپنی سند سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس نجاشی لایا گیا اس حال میں کہ اس نے رمضان میں شراب پی تھی تو آپ نے اس کو اسی کوڑے حد لگائی اور بیس کوڑے رمضان میں روزہ توڑنے پر لگائے۔

اسی طرح روایت ہے کہ حضرت ابن عباس نے ابو الاسود کو بصرہ کی قضاء میں اپنا نائب بنایا اور ان کے پاس ایک چور لایا گیا جس نے گھر میں سامان اکٹھا کر لیا تھا اور اسے نکالا نہیں تھا تو اس کو پچیس کوڑے مارے اور چھوڑ دیا(۲) اور حضرت ابو بردہؓ کی حدیث: "لايجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله"(۳) (کسی کو سوائے اللہ کی حدود میں سے کسی حد کے دس کوڑوں سے زیادہ نہیں مارے جائیں گے) کے بارے میں یہ حضرات کہتے ہیں: یہ نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے لئے محدود تھا، اس لئے کہ ان کے جرم کرنے والے کے لئے یہ مقدار کافی تھی اور اس کی تاویل یہ کی ہے کہ "کسی حد" سے مراد اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے کوئی حق ہے اگر چہ ان معاصی میں سے نہ ہو جن کی حدود متعین کی گئی ہیں، اس لئے کہ معاصی سب کی سب اللہ تعالیٰ کی حدود میں سے ہیں(۴)۔

اور شافعیہ کے نزدیک تعزیر اگر کوڑے لگانے سے ہو تو جس پر تعزیر واقع ہو رہی ہے اس کی کم از کم حد سے اس کا کم ہونا ضروری

(۱) یہ مشکل چیزوں اور سوالات سے فوجیوں پر سختی کرتے تھے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے ان پر ضرب لگائی اور بصرہ کی طرف جلاوطن کر دیا۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴، المغنی ۱۰/ ۳۴۸، فتح القدیر ۵/ ۱۱۵، ۱۱۶۔

(۳) حدیث: "لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد......" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۴) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۵۔

ہے، لہذا غلام میں بیس سے اور آزاد میں چالیس سے کم ہوگی اور ان کے نزدیک یہ حدّ شرب ہے، اور ایک قول دونوں (آزاد، غلام) میں اس کے چالیس سے کم ہونے کا ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين**"(۱) (جو غیر حد میں حد تک پہنچ جائے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے) اور ان کے یہاں زیادہ صحیح قول کے مطابق مذکورہ (حد) سے کم ہونے میں تمام جرائم برابر ہوں گے، اور ایک قول ہر جرم کو اسی کے مناسب اس حد پر قیاس کرنے کا ہے جو اس میں یا اس کی جنس میں ہو، چنانچہ مثال کے طور پر زنا کے مقدمات کی تعزیر زنا کی حد سے (اگر چہ وہ حدقذف سے بڑھ جائے) اور گالی دینے کی تعزیر حدقذف سے (اگر چہ وہ حد شرب سے بڑھ جائے) کم رکھی جائے گی اور شافعیہ کے مسلک کا ایک قول یہ ہے کہ حضرت ابو بردہ کی حدیث: "**لایجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله**" (سوائے حدود اللہ میں سے کسی حد کے دس کوڑوں سے زیادہ نہیں لگائے جائیں گے) کو اختیار کرتے ہوئے تعزیر کے اکثر کوڑوں کو دس سے نہیں بڑھایا جائے گا، اس لئے کہ امام شافعی کا قول مشہور ہے کہ جب حدیث صحیح ہو تو وہی میرا مسلک ہے(۲) اور یہ حدیث صحیح ہے(۳)۔

اور حنابلہ کے یہاں تعزیر کے کوڑے کی مقدار کے متعلق امام احمد سے روایات مختلف ہیں، چنانچہ روایت ہے کہ حد تک نہیں پہنچے گی، اس روایت کو خرقی نے بیان کیا ہے اور اس کے مقتضا کا مقصود یہ ہے کہ تعزیر کو مشروع حد کی ادنی مقدار تک نہیں لے جائیں گے، لہذا تعزیر کو چالیس تک نہیں لیا جائے گا، اس لئے کہ شراب اور قذف میں چالیس غلام کی حد ہے اور اس قول کو اختیار کر کے کہ شراب کی حد چالیس کوڑے ہے، آزاد میں انتالیس کوڑوں سے اور غلام میں انیس کوڑوں سے تجاوز نہیں کریں گے۔

اور امام احمد کے مسلک کی صراحت ہے کہ تعزیر میں دس کوڑوں پر اضافہ نہیں کریں گے، اس لئے کہ اثر ہے: "**لایجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد......**" (سوائے کسی حد کے کسی کو دس سے زیادہ کوڑے نہیں لگائے جائیں گے)، سوائے ان آثار کے جو اس حدیث کی تخصیص میں وارد ہوئے ہیں جیسے اپنی بیوی کی باندی سے بیوی کی اجازت سے وطی کرنا اور مشترک باندی سے وطی کرنا جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: امام احمد اور خرقی کے کلام میں اس کا احتمال ہے کہ تعزیر ہر جرم میں اس کی جنس میں مشروع حد تک نہیں پہنچے گی، اور غیر جنس کی حد سے اس کا بڑھ جانا جائز ہوگا، اور امام احمد سے اس پر دلالت کرنے والی روایت نقل کی گئی ہے، اور ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو اپنی بیوی کی باندی سے بیوی کی اجازت سے وطی کرنے کے متعلق حضرت نعمان بن بشیرؓ سے ہے کہ "اسے سوکوڑے مارے جائیں گے" اور یہ تعزیر ہے، اس لئے کہ محصن کے لئے اس جرم کی سزا سنگسار کرنا ہے، اور اس روایت سے ہے جو حضرت سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے اس شخص کے متعلق نقل کی ہے جس نے اپنے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک باندی سے وطی کی تھی کہ "سوائے ایک کوڑے کے اسے حد کے کوڑے لگائے جائیں گے" اور امام احمد نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم نے ایک چوتھی رائے کا اضافہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ تعزیر مصلحت اور جرم کی مقدار کے اعتبار سے ہوگی، لہذا اولی امر اس کے بارے میں اجتہاد کرے گا، البتہ جس میں کوئی متعین حد ہو

---

(۱) حدیث: "**من بلغ حدا في غير حد......**" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) حدیث: "**لا يجلد أحد فوق عشرة أسواط إلا في حد......**" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۸۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۳۔

اس میں تعزیر اس متعین حد تک نہیں جائے گی، چنانچہ مثلاً نصاب سے کم کی چوری پر تعزیر ہاتھ کاٹنے تک نہیں جائے گی، ان دونوں حضرات نے فرمایا: یہ سب سے زیادہ معتدل قول ہے، اور حدیث میں اس پر دلالت ہے جیسا کہ اس شخص کے متعلق بجائے حد یعنی رجم کے سو کوڑے لگانے سے متعلق گذر چکا ہے جس کی بیوی نے اپنی باندی اس کے لئے حلال کر دی تھی، اسی طرح حضرت علی اور حضرت عمرؓ نے اس مرد اور عورت کو جن کو ایک ہی لحاف میں پایا تھا سو سو کوڑے لگائے، اور اس شخص کے بارے میں جس نے بیت المال کی مہر کی نقل بنائی تھی، حضرت عمر نے کئی مرتبہ میں تین سو کوڑے لگانے کا حکم دیا اور بدعت کی وجہ سے صبیغ بن عسل کو لاتعداد ضرب کثیر لگائی (۱)۔

اور حنابلہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں ایسے لوگ بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ تعزیر دس کوڑوں سے نہیں بڑھے گی، اور ایسے بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ وہ کم از کم حدود سے نہیں بڑھے گی اور اس کے بھی قائل ہیں کہ کسی جرم میں تعزیر اس کی حد کی مقدار تک نہیں پہنچے گی، اور یہاں ایسے بھی حضرات ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ تعزیر ان میں سے کسی چیز کی پابند نہیں ہے، اور جن چیزوں میں کوئی متعین حد نہیں ہے اس میں تعزیر مصلحت اور جرم کی مقدار کے اعتبار سے ہوگی، اور ان کے یہاں راجح تحدید ہے، خواہ دس کوڑوں سے ہو یا کم سے کم والی حد سے کم ہو یا جنس جرم کی مقررہ حد سے کم ہو۔

اور جو کچھ ذکر کیا گیا وہ تعزیر کی اعلی حد سے متعلق ہے، رہی ادنی حد تو قدوری فرماتے ہیں: یہ تین کوڑے ہیں، کیونکہ یہ کم سے کم عدد ہے جس میں زجر ہوسکتا ہے، لیکن حنفیہ کی غالب اکثریت یہ رائے

(۱) الحسبۃ فی الاسلام رص ۳۹، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۴، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۶۔

رکھتی ہے کہ تعزیری کوڑے کی کم سے کم مقدار کا معاملہ حاکم کے حوالہ ہے، جتنے کوڑوں کے بارے میں یہ سمجھتا ہو کہ زجر کے لئے کافی ہیں اتنے ہی لگائے گا۔

اور ''الخلاصہ'' میں فرماتے ہیں: ایک سے لے کر انتالیس تک کی تعزیر کا اختیار قاضی کے پاس ہے اور اسی کے قریب قریب ابن قدامہ کی صراحت ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اقل تعزیر متعین نہیں ہے۔

لہذا اس کے متعلق امام یا حاکم کے اجتہاد کی طرف جس کو وہ مناسب سمجھے اور آدمی کا حال جس کا متقاضی ہو، رجوع کیا جائے گا (۱)۔

ج-قید کر کے تعزیر:

۱۶-قید کرنا قرآن وسنت اور اجماع سے مشروع ہے:

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا'' (۲) (اور تمہاری عورتوں میں سے جو بے حیائی کا کام کریں، ان پر چار (آدمی) اپنے میں سے گواہ کر لو، سو اگر وہ گواہی دے دیں تو ان (عورتوں) کو گھروں کے اندر بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کا خاتمہ کر دے، یا اللہ ان کے

(۱) کوڑے لگا کر تعزیر کرنے سے متعلق عموی طور سے مراجعت کی جائے: الکاسانی ۷/ ۶۴، السرخسی ۲۴/ ۳۶، الہندیہ ۷/ ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، الجوہرہ ۲/ ۲۵۳، اللباب للمیدانی ۳/ ۶۵، فتح القدیر ۵/ ۱۱۵، ۱۱۶، الزیلعی والشلبی ۳/ ۲۱۰، الاستروشنی رص ۱۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۰، ۲۰۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۲۸، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۴، السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، الحسبہ رص ۳۹، الطرق الحکمیہ رص ۱۰۶، المغنی ۱۰/ ۳۴۷، ۳۴۸۔

(۲) سورۂ نساء/ ۱۵۔

لئے کوئی (اور) راہ نکال دے)، نیز اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْيُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ"(۱) (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں، یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں، یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں)۔

چنانچہ زیلعی فرماتے ہیں کہ "نفی" (دور کرنے) سے یہاں حبس (قید کرنا) مراد ہے۔

اور جہاں تک سنت سے مشروع ہونے کا تعلق ہے تو ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں خون کی تہمت (قتل کرنے کی تہمت) میں کچھ لوگوں کو قید کردیا اور ضرب لگانے اور جیل کا حکم دیا، اور آپ نے اس شخص کے متعلق جس نے دوسرے کے لئے ایک آدمی کو روک لیا تھا یہاں تک کہ اس نے اسے قتل کردیا، فرمایا: "اقتلوا القاتل، واصبروا الصابر"(۲) (قاتل کو قتل کردو اور روکنے والے کو روک لو)، اور "اصبروا الصابر" (روکنے والے کو روک لو) کی عبارت کی تفسیر موت تک اس کو قید کرنے سے کی گئی ہے، اس لئے کہ اس نے مقتول کو روک کر اسے موت کے لئے محبوس کرلیا تھا۔

رہا اجماع سے مشروع ہونا تو صحابہؓ اور ان کے بعد کے لوگوں کا حبس کے ذریعہ سزا دینے پر اجماع ہے، اور فقہاء اس پر متفق ہیں کہ قید کرنا تعزیر میں سزا کے طور پر مناسب ہے، اور اس بارے میں آنے والی چیزوں میں سے چند یہ ہیں: حضرت عمرؓ نے حطیہ کو ہجو کرنے پر قید کردیا تھا، اور صبیغ کو ذاریات (بکھیرنے والی ہوائیں)، مرسلات (چلتی ہوائیں)، نازعات (گھسیٹ لانے والے)، اور اس جیسی چیزوں سے متعلق سوال کرنے پر قید کردیا تھا، اور حضرت عثمانؓ نے ضابی بن الحارث کو قید کردیا تھا اور وہ بنی تمیم کے چوروں اور گھات لگاکر قتل کرنے والے لوگوں میں سے تھا، اور حضرت علی بن ابی طالب نے کوفہ میں قید کیا، اور حضرت عبداللہ بن الزبیر نے مکہ میں قید کیا اور محمد بن الحنفیہ نے جب ان کی بیعت سے انکار کیا تو انہیں دارم میں قید کردیا(۱)۔

تعزیر میں قید کرنے کی مدت:

۱۷- اصل یہ ہے کہ شخص، جرم اور زمان ومکان کی رعایت کے ساتھ مدت حبس کی تحدید حاکم کرے گا۔

اور الزیلعی نے یہ کہہ کر اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قید کی کوئی متعین مدت نہیں ہے۔

ماوردی کہتے ہیں: تعزیر کے طور پر قید کرنا مجرم اور جرم کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے، چنانچہ مجرموں میں سے بعض کو ایک دن قید کیا جائے گا اور بعض کو اس سے زیادہ غیر متعین مدت تک قید کیا جائے گا۔

لیکن شافعیہ میں سے شربینی نے بیان کیا ہے کہ حبس کی شرط ایک سال سے (اس کا) کم ہونا ہے جیسا کہ امام شافعی نے "لأم"

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۲) حدیث: "اقتلوا القاتل واصبروا الصابر" کی روایت بیہقی (۵۱/۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے اسماعیل بن امیہ سے مرسلاً کی ہے اور اس سے پہلے اس سے متقارب الفاظ سے اس کو نقل کیا ہے لیکن انہوں نے اور ان سے پہلے دارقطنی (۱۴۰/۳ طبع دار المحاسن) نے ارسال کو راجح قرار دیا ہے۔

(۱) الاقضیۃ الرسول ﷺ لابی عبداللہ محمد بن فرج المالکی القرطبی رص ۵، ۶، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۳۷، الزیلعی ۳/ ۲۰۷، ۴/ ۱۷۹، ابن عابدین ۴/ ۳۶۲، فتح القدیر ۶/ ۳۷۵، المغنی ۱۰/ ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۴۸، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۴، کشاف القناع ۴/ ۷۴، الماوردی رص ۲۲۴۔

میں صراحت کی ہے اور اکثر اصحاب نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔

اور حنابلہ نے مدت کی تحدید کو مطلق رکھا ہے (۱)۔

د- شہر بدر کر کے تعزیر:

جلاوطنی کے ذریعہ تعزیر کی مشروعیت:

۱۸- جلاوطنی کے ذریعہ تعزیر فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کی دلیل کتاب وسنت اور اجماع ہے۔

جہاں تک کتاب کا تعلق ہے تو اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" (۲) اسی وجہ سے وہ حدود میں ایک مشروع سزا ہے۔

اور جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو نبی کریم ﷺ نے بطور تعزیر مخنثوں کی جلاوطنی کا فیصلہ فرمایا، کیونکہ آپ نے ان کو مدینہ سے شہر بدر کردیا تھا (۳)۔

اور جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو حضرت عمرؓ نے نصر بن حجاج کو عورتوں کے اس کے ذریعہ فتنہ میں مبتلا ہوجانے کے سبب شہر بدر کردیا، اور صحابہ میں سے کسی نے ان پر نکیر نہیں کی (۱)۔

اور جلاوطنی کا مسافت قصر سے زیادہ ہونا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت عمر نے نصر بن حجاج کو مدینہ سے بصرہ جلاوطن کیا اور حضرت عثمان نے مصر جلاوطن کیا اور حضرت علیؓ نے بصرہ جلاوطن کیا، اور یہ شرط ہے کہ جلاوطنی کسی متعین شہر کے لئے ہو، چنانچہ محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ سنایا گیا) کو بالکل ہی نہیں چھوڑ دیا جائے گا، اور اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنی جلاوطنی کے لئے متعین شہر کے علاوہ کو منتخب کرے، اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مجرم کی جلاوطنی خود اپنے شہر کے لئے ہو (۲)۔

اور شافعیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ مجرم کے شہر اور جس شہر کی طرف اسے جلاوطن کیا گیا ہے، دونوں کے درمیان ایک دن ایک رات سے کم مسافت نہ ہو (۳) اور ابن ابی لیلی یہ رائے رکھتے ہیں کہ مجرم نے جس شہر میں جرم کا ارتکاب کیا ہے اس کو اس کے علاوہ کسی اور شہر کی طرف اس طرح جلاوطن کیا جائے گا کہ جس شہر کی طرف جلاوطن کیا گیا ہے اس کے اور جرم کے شہر کے درمیان مسافت سفر سے کم ہو (۴)۔

جلاوطنی کی مدت:

۱۹- امام ابوحنیفہؒ زنا میں جلاوطنی کو حد نہیں مانتے بلکہ اس کو تعزیر میں سے مانتے ہیں، اور اس پر یہ بات نکلتی ہے کہ وہ مدت کے اعتبار سے

---

(۱) فتح القدیر ۶/ ۵۷۳، الزیلعی ۴/ ۱۷۹، ۱۸۰، ۳/ ۱۸۱، ۲۰۸، ابن عابدین ۴/ ۲۶، ۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۸، التاج والاکلیل ۵/ ۳۸۸، المدونہ ۱۳/ ۵۴، ۵۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۵، الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ۲۲۴، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲، کشاف القناع ۴/ ۷۴، ۷۵، المغنی ۱۰/ ۳۱۳، ۳۱۴۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۳) ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس ایک مخنث لایا گیا جس نے اپنے ہاتھوں اور پیروں میں مہندی لگا رکھی تھی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "مابال هذا؟ فقيل: يا رسول الله، يتشبه بالنساء، فأمر به فنفي إلى النقيع" (اس کا کیا معاملہ ہے کہا گیا: یا رسول اللہ! یہ عورتوں سے مشابہت اختیار کررہا ہے تو آپ ﷺ نے اس کے بارے میں حکم دیا اور اس کو نقیع کی طرف جلاوطن کردیا گیا) اس کی روایت ابوداؤد (۵/ ۲۲۴ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اس کے ایک راوی کی جہالت کی وجہ سے اسے ضعیف قرار دیا ہے (مختصر سنن ابی داؤد ۷/ ۲۴۰ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

(۱) المبسوط للسرخسی ۹/ ۴۵، الزیلعی ۳/ ۱۷۴۔

(۲) حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۴۵۔

(۳) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ۲۱۲۔

(۴) المبسوط للسرخسی ۹/ ۴۵۔

اس کے ایک سال سے زائد ہونے کو جائز قرار دیتے ہیں (۱)۔

اور امام مالک کے نزدیک تعزیر میں جلاوطنی کا ایک سال سے زیادہ ہونا جائز ہے، باوجودیکہ زنا میں جلاوطنی ان کے نزدیک حد میں شامل ہے، اس لئے کہ وہ حدیث: "**من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين**" (جو غیر حد میں حد تک پہنچے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے) کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں، اور مالکیہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ ہوائے نفس کے شائبہ کے بغیر مصلحت کی رعایت کرنے کے ساتھ امام کو اختیار ہے کہ تعزیر میں "حد" سے اضافہ کردے (۲)۔

اور بعض فقہاء شافعیہ اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے، شافعیہ اور حنابلہ میں سے بعض دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ تعزیر میں جلاوطنی کی مدت کا ایک سال تک پہنچنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ زنا کے جرم میں جلاوطنی کو حد مانتے ہیں، اور چونکہ اس میں مدت ایک سال ہے، لہذا ان کے یہاں تعزیر میں یہ جائز نہیں ہوگا کہ جلاوطنی ایک سال تک پہنچے، اس لئے کہ حدیث ہے: "**من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين**" (۳) (جو غیر حد میں حد تک پہنچے وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے)۔

اس کی تفصیل نفی (جلاوطنی) میں ہے۔

(۱) معین الحکام رص ۱۸۴، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۴، ۳۶۵۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴، الشرح الصغیر ۴/ ۵۰۴۔

(۳) جلاوطنی سے متعلق عام طور سے مراجعت کی جائے: المبسوط للسرخسی ۹/ ۴۵، الزیلعی ۳/ ۱۷۴، معین الحکام رص ۱۸۲، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۱، ۳۶۴، ۳۶۵، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۴، اقضیۃ الرسول ﷺ رص ۵، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۴، ۱۷۵، المہذب ۲/ ۲۲۸، حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۱۵۳، شرح الخطیب علی ہامشہا الماوردی رص ۲۱۲، کشاف القناع ۴/ ۷۳، ۷۴، ۷۶، المغنی ۱۰/ ۳۲۴، الحسبۃ رص ۴۰، الأحکام السلطانیۃ لأبی یعلی رص ۲۴۷۔

ھ- مال کے ذریعہ تعزیر:

مال کے ذریعہ تعزیر کی مشروعیت:

۲۰- امام ابوحنیفہ کے مسلک میں اصل یہ ہے کہ مال لے کر تعزیر جائز نہیں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد اس کی اجازت نہیں دیتے (۱) بلکہ امام محمد نے اپنی کتابوں میں سے کسی میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے (۲) رہے امام ابو یوسفؒ تو ان سے روایت ہے کہ اگر مصلحت کی رعایت کی جائے تو مجرم سے مال لے کر تعزیر کرنا جائز ہے (۳)۔

شبراملسی کہتے ہیں: قول جدید کے مطابق مال لے کر تعزیر جائز نہیں ہے یعنی امام شافعی کے جدید مسلک میں مال لے کر تعزیر کرنا جائز نہیں ہے (۴) اور قدیم مسلک میں جائز ہے۔

رہا مشہور قول میں امام مالک کا مسلک تو ابن فرحون کہتے ہیں: مالکیہ مال لے کر تعزیر کے قائل ہیں (۵)۔

اور انہوں نے کچھ مخصوص مقامات کا ذکر کیا ہے جن میں مالی تعزیر ہوگی، ان کی عبارت ہے: امام مالک سے غیر خالص دودھ کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا اسے بہادیا جائے گا؟ فرمایا: نہیں، لیکن میری رائے یہ ہے کہ اس صورت میں اس کو صدقہ کردے جب ملاوٹ اسی نے کی ہو، اور غیر خالص زعفران اور مشک کے بارے میں بھی اسی کے مثل بات فرمائی، خواہ کم ہو یا زیادہ اور ابن القاسم نے زیادہ مقدار کے بارے میں ان کی مخالفت کی ہے اور فرمایا: مشک اور زعفران اس چیز کے نرخ پر بیچ دیئے جائیں گے جس کی اس میں

(۱) ابن عابدین ۳/ ۱۸۴۔

(۲) فصول الاستروشنی رص ۷۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، السندی ۷/ ۶۰۴، ۶۰۵، فتاوی البزازیہ ۴/ ۵۷۴ طبع یورپ ۱۳۰۸ھ۔

(۴) حاشیۃ الشبراملسی علی شرح المنہاج ۷/ ۱۷۴، الحسبۃ رص ۴۰۔

(۵) الحسبۃ رص ۴۰، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۶۷، ۳۶۸۔

ملاوٹ کی ہے اور ملاوٹ کرنے والے کی تأدیب کے لئے قیمت کو صدقہ کردیا جائے گا، اور ابن القطان نے گھٹیا بنے ہوئے لحافوں کے بارے میں جلا دیئے جانے کا فتوی دیا ہے، اور ابن عتاب نے اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے اور پھاڑ کر صدقہ کردینے کا فتوی دیا ہے (۱)۔

اور حنابلہ کے نزدیک مال لے کر یا اسے تلف کر کے تعزیر کرنا حرام ہے، اس لئے کہ جس کی اقتداء ہوسکتی ہے ان سے اس کے سلسلے میں شریعت میں کوئی چیز نہیں آئی ہے۔

اور ابن تیمیہ اور ابن القیم نے مخالفت کی اور فرمایا: تلف کردینے اور لے لینے دونوں اعتبار سے تعزیر بالمال جائز ہے (۲)۔

ان دونوں حضرات نے اس کے لئے رسول اکرم ﷺ کے فیصلوں سے استدلال کیا ہے، جیسے حرم مدینہ میں شکار کرنے والے شخص کے سلب (مذبوحہ جانور کی کھال، پائے اور آنتیں) کو اس کو پکڑنے والے شخص کے لئے آپ کا مباح کردینا، اور آپ کا شراب کے مٹکوں کو توڑنے اور اس کے برتنوں کو چاک کرنے کا حکم دینا، اور آپ کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو معصفر سے رنگے ہوئے دونوں کپڑوں کے جلا ڈالنے کا حکم دینا، اور جو غیر حرز (غیر محفوظ) سے چوری کرے اور پھل اور کھجور کے شگوفہ میں سے ایسی چیز چوری کرے جس میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے، اور گم شدہ کو چھپائے اس پر آپ کا تاوان دگنا کردینا۔

اور انہیں میں خلفاء راشدین کے بھی فیصلے ہیں، جیسے حضرت عمر اور حضرت علیؓ کا اس گھر کو جلا ڈالنے کا حکم دینا جس میں شراب بیچی جارہی تھی اور مانع زکاۃ کا نصف مال لے لینا، اور حضرت عمرؓ کا

(۱) تبصرۃ الحکام رص ۶۸ ۴، الطرق الحکمیہ رص ۲۵۰۔

(۲) کشاف القناع ۴ر ۴۷، ۵ ۵، شرح المنتہی علی ہامشہ رص ۱۱۰، الحسبہ رص ۴۰، لأحکام السلطانیہ لأبی یعلی رص ۲۹۵۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے اس قصر کو جلانے کا حکم دینا جس کو انہوں نے لوگوں سے چھپے رہنے کے مقصد سے تعمیر کرایا تھا، اور اس حکم کا نفاذ حضرت محمد بن مسلمہؓ نے کیا تھا (۱)۔

تعزیر بالمال کے اقسام:

تعزیر بالمال مال کو روک لینے یا تلف کردینے یا اس کی شکل تبدیل کردینے یا غیر کو اس کا مالک بنادینے سے ہوتی ہے۔

الف- مال کو اس کے مالک سے روک دینا:

۲۱- وہ یہ ہے کہ قاضی مجرم کے مال میں سے کچھ کو زجر کے طور پر کچھ دن تک کے لئے لے لے، پھر جب اس کی توبہ ظاہر ہوجائے تو اسے واپس کردے، اور اس کا مطلب اسے بیت المال کے لئے لینا نہیں ہے، اس لئے کہ کسی شخص کے مال کو کسی ایسے شرعی سبب کے بغیر لینا جائز نہیں ہے جو اس کا متقاضی ہو (۲) اور اس کی تشریح ابو یحیی خوارزمی نے بھی اسی طرح کی ہے اور اس کی نظیر باغیوں کے گھوڑوں اور ہتھیاروں میں کیا جانے والا عمل ہے، اس لئے کہ انہیں ایک مدت تک روکے رکھا جاتا ہے اور جب وہ توبہ کرلیتے ہیں تو ان کو واپس کردیا جاتا ہے، اور امام ظہیر الدین تمرتاشی خوارزمی نے اس رائے کی تصویب کی ہے۔

رہی وہ صورت جب اس کی توبہ سے مایوسی ہوجائے تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ اس مال کو جس میں مصلحت دیکھے اس میں صرف کرے (۳)۔

(۱) السندی ۷/ ۱۰۴، ۵/۱ ۶۰، البزازیہ ۲/ ۵۷ ۴، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴۔

(۲) فصول الاستروشنی رص ۷، ۸، البزازیہ ۲/ ۵۷ ۴۔

(۳) السندی ۴/ ۱۰۴، ۵/۱ ۶۰، فصول الاستروشنی رص ۸۔

ب - اِتلاف:

۲۲ - ابن تیمیہ فرماتے ہیں: اعیان اور صفات میں سے جو منکر (برائی کی چیزیں) ہوں ان کے محل کو ان کی تبعیت میں تلف کردینا جائز ہے، چنانچہ بتوں کی تصویریں منکر ہیں، لہذا اس کی اصل کا تلف کرنا جائز ہوگا اور اکثر فقہاء کے نزدیک آلاتِ لہو کا تلف کرنا جائز ہے، امام مالک نے اسی کو اختیار کیا ہے اور امام احمد سے دو روایتوں میں مشہور روایت یہی ہے، اور اسی قبیل سے شراب کے ظروف بھی ہیں، ان کا توڑنا اور جلا دینا جائز ہے، اور جس جگہ شراب بیچی جارہی ہو اس کا جلا دینا جائز ہے، اور اس کے لئے شراب کی دکان جلانے سے متعلق حضرت عمرؓ کے فعل سے نیز جس بستی میں شراب بیچی جارہی تھی اس کے جلانے کے بارے میں حضرت علیؓ کے فیصلہ سے استدلال کیا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ فروخت کی جگہ ظروف کی طرح ہے، فرمایا: امام احمد اور امام مالک وغیرہ کے مذہب میں قول مشہور یہی ہے (۱)، اسی قبیل سے حضرت عمر کا فروخت کے لئے پانی کی ملاوٹ کئے ہوئے دودھ کا بہا دینا ہے، اور اسی میں سے وہ بھی ہے جس کی بعض فقہاء رائے رکھتے ہیں یعنی مصنوعات میں غیر خالص کو تلف کردیئے جانے کا جواز جیسے گھٹیا بنائی والے کپڑوں میں ان کو پھاڑ کر اور جلا کر، اور نبی کریم ﷺ کے حکم سے عبد اللہ بن عمر کا اپنے عصفر سے رنگے ہوئے کپڑوں کو جلا ڈالنا (۲)۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں: جس محل کے ذریعہ معصیت انجام پائی ہو اس کے اس اِتلاف کی نظیر جسم کے اس محل کا اِتلاف ہے جس سے معصیت واقع ہوئی ہو، جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا اور یہ اِتلاف ہر حالت میں واجب نہیں ہے، چنانچہ جب محل میں کوئی مفسدہ نہ ہو تو اس کا باقی رکھنا اپنے لئے یا اس کو صدقہ کرتے ہوئے جائز ہوگا، اسی بنا پر علماء کی ایک جماعت نے فتوی دیا ہے کہ ملاوٹ کئے ہوئے غلہ کو صدقہ کردیا جائے گا اور اس میں اس کا اِتلاف ہوجائے گا۔

اور ایک فریق نے اِتلاف کو مکروہ قرار دیا ہے، وہ اس کو صدقہ کرنے کے قائل ہیں، اور ابن القاسم کی روایت میں امام مالک بھی انہیں میں ہیں اور یہی مسلک کی مشہور روایت ہے اور امام مالک نے ملاوٹ کیا ہوا دودھ صدقہ کردینے کو مستحسن قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کو مجرم سے تلف کردینے سے مجرم کی سزا ہے اور مسکینوں کو دینے سے ان کا نفع ہے، اور امام مالک اس صورت میں زعفران اور مشک کے بارے میں اپنے دودھ والے قول ہی کے مثل کے قائل ہیں جب مجرم نے ان میں ملاوٹ کی ہو، اور ابن القاسم ان مالوں کے قلیل میں اسی کے قائل ہیں، اس لئے کہ ان قیمتی مالوں کے کثیر میں ملاوٹ کردہ کو صدقہ کردینے سے مالکوں کے مال عظیم کا ضیاع ہوجائے گا، لہذا ان جیسے حالات میں ان کی تعزیر دوسری سزاؤں سے ہوگی اور بعض کے نزدیک امام مالک کا مذہب قلیل وکثیر میں برابری کا ہے۔

اور اشہب نے امام مالک سے مالی سزاؤں کی ممانعت کی روایت کی ہے اور مسلک کے فقہاء میں سے مطرف اور ابن الماجشون میں سے ہر ایک نے اس روایت کو اختیار کیا ہے، اور ان دونوں کے نزدیک جو ملاوٹ کرے یا وزن کم کردے، اس کو ضرب، قید اور بازار سے نکال کر سزا دی جائے گی، اور جس روٹی اور دودھ یا مشک اور زعفران میں ملاوٹ کی گئی ہو اسے نہ بکھیرا جائے گا نہ چھینا جائے گا (۱)۔

---

(۱) الحسبہ رص ۴۳، ۱۴۳، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۱، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۲، ۲۰۳۔

(۲) حدیث: "تحريق عبدالله بن عمر لثوبه المعصفر" کی روایت مسلم (۳/ ۱۶۴۷ طبع الحلبی) نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کی ہے۔

(۱) الحسبہ رص ۴۳، ۴۶، الطرق الحکمیہ رص ۲۴۷، ۲۵۸، تبصرۃ الحکام ۲/ ۲۰۲، ۲۰۴۔

ج-تغییر (تبدیلی کر دینا):

۲۳-تبدیلی کر کے تعزیر کرنے کی صورتوں میں سے نبی کریم ﷺ کی مسلمانوں کے درمیان جائز سانچوں جیسے دراہم ودینار کے توڑنے سے ممانعت ہے، الا یہ کہ ان سے کوئی حرج ہو، چنانچہ اگر ایسا ہو تو ان کو توڑ دیا جائے گا(۱) اور اس تصویر کے سلسلہ میں جو آپ ﷺ کے گھر میں تھی (۲) اور اس پردہ کے سلسلہ میں جس میں تصاویر تھیں (۳) رسول اللہ ﷺ کا عمل، کیونکہ آپ ﷺ نے تصویر کا سر کاٹ دیا اور وہ درخت کی طرح ہوگئی، اور پردہ کو کاٹ کر دو ڈال دیئے جانے والے تکیے کی صورت میں بدل لیا جنہیں روندا جاتا ہے۔

اور اسی میں سے لہو کے آلات کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا اور بنائی ہوئی تصاویر کا تبدیل کر دینا بھی ہے۔

د-تملیک (مالک بنا دینا):

۲۴-تملیک کے ذریعہ تعزیر کی صورتوں میں سے اس شخص کے بارے میں جس نے درخت میں لٹکے ہوئے پھل کو اسے کھلیان میں لے جانے سے پہلے چرا لیا تھا، سزا کے کوڑے لگانے اور جو کچھ لیا تھا اس کا دگنا تاوان دینے (۴) اور اس شخص کے متعلق جس نے باڑے میں جانے سے پہلے مویشی چرا لئے تھے، سزا کے کوڑے لگانے اور دگنا تاوان دینے کا نبی کریم ﷺ کا فیصلہ ہے (۱) نیز گم شدہ کو چھپا دینے والے پر تاوان دگنا کر دینے کا حضرت عمرؓ کا فیصلہ ہے، علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، ان میں امام احمد وغیرہ ہیں، اور اسی میں سے حضرت عمرؓ کا اعرابی کی اس اونٹنی کا تاوان دگنا کر دینا ہے جس کو بھوکے غلاموں نے لے لیا تھا، کیونکہ آپ نے ان کے آقا پر تاوان دگنا کر دیا تھا (۲) اور قطع ید کو ختم کر دیا تھا۔

تعزیر کی دوسری قسمیں:

جو گزر چکی ہیں ان کے علاوہ تعزیر کی کچھ دوسری قسمیں بھی ہیں، ان میں مجرد اعلام (مطلع کرنا) مجلس قضاء میں حاضر کرنا، ڈانٹنا اور ترک تعلق (بائیکاٹ کرنا) بھی ہے۔

الف-مجرد اعلام (صرف آگاہ کرنا):

۲۵-اعلام کی صورت یہ ہے کہ قاضی مجرم سے کہے: مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے ایسا ایسا کیا یا قاضی مجرم کے پاس یہی کہنے کے لئے اپنا معتمد شخص بھیجے۔

اور بعض نے اعلام کے ذریعہ تعزیر میں یہ قید لگائی کہ وہ ترش روئی سے دیکھنے کے ساتھ ہو(۳)۔

---

(۱) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن كسر ......" کی روایت خطیب بغدادی نے اپنی تاریخ (۶/ ۳۴۶ طبع السعادہ) میں حضرت علقمہ بن عبداللہ المزنی سے کی ہے اور اس کی سند میں انقطاع ہے۔

(۲) حدیث: "قطع رأس التمثال فصار كالشجرة" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۳۸۸ تحقیق عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۱۱۵ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے فرمایا: یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

(۳) حدیث: "قطع الستر إلى وسادتين منتبذتين يوطآن......" کی روایت احمد (۲/ ۳۰۸ طبع المیمنیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے اور اس کی روایت ترمذی (۵/ ۱۱۵، طبع الحلبی) نے بھی کی اور فرمایا: یہ حسن صحیح ہے۔

(۴) حدیث: "قضاء الرسول ﷺ فيمن سرق من الثمر المعلق......" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۱) حدیث: "قضاء الرسول ﷺ فيمن سرق من الماشية قبل......" کی تخریج گذر چکی ہے۔

(۲) تعزیر بالمال کے لئے عمومی طور پر مراجعت کی جائے: الزیلعی ۳/ ۲۰۸، السندی ۷/ ۱۰۴، ۱۰۵، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، فصول الاستروشنی رص ۷، ۸، فتاوی البزازیہ ۴/ ۳۵، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۷/ ۱۷۴، الحسبہ رص ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۷۴، الطرق الحکمیہ ۲۷۴، ۲۵۸، کشاف القناع ۴/ ۷۷، ۷۵، شرح المنتہی علی ہامشہ رص ۱۱۰۔

(۳) الکاسانی ۷/ ۶۳، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، الجوہرۃ ۲/ ۲۵۴، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۸، درر الحکام ۲/ ۷۵۔

ب-مجلس قضاء میں حاضر کرنا:

۲۶-کاسانی کہتے ہیں کہ تعزیر کی یہ قسم اِعلام، قاضی کے دروازے کے پاس جانے اور مواجہت (مخاطب کرنے) سے ہوتی ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ وہ اِعلام، قاضی کے دروازے کے لئے کھینچنے اور مجرم کی طرف جس چیز کی نسبت کی جارہی ہے اس کا مقدمہ قائم کر کے ہوتی ہے۔

اور اس سزا اور مجرد اِعلام میں فرق یہ ہے کہ اس سزا میں اِعلام پر اضافہ کرتے ہوئے مجرم کو قاضی کے پاس پکڑ کر لایا جاتا ہے اور یہ اس لئے ہوتا ہے تاکہ قاضی مواجہۃً اس سے مخاطب ہو، اور کمال ابن الہمام کی ذکر کردہ تفصیل پر بنیاد رکھتے ہوئے یہ تعزیر مجرم کی طرف جو کچھ منسوب کیا جارہا ہے اس میں خصومت کرنے میں اِعلام مجرد سے جدا ہوجاتی ہے۔

اور ان دونوں قسموں کو یا ایک قسم کو قاضی زیادہ تر اس کے زاجر ہونے کی شکل میں اس وقت اختیار کرتا ہے جب مجرم نے جرم کا ارتکاب ابتداءً لغزش کے طور پر یا نادر طور پر کیا ہو بشرطیکہ جرم سنگین نہ ہو[1]۔

ج-توبیخ (ڈانٹ ڈپٹ):

توبیخ (ڈانٹ ڈپٹ) کی مشروعیت:

۲۷-توبیخ کے ذریعہ تعزیر کرنا باتفاق فقہاء مشروع ہے، چنانچہ حضرت ابوذرؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے آدمی کو برا بھلا کہا اور اس کی ماں سے اس کو عار دلایا، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: "یا **أباذر، أعيرته بأمه!! إنك امرؤ فيك جاهلية**"[1] (اے ابوذر! کیا تم نے اس کو اس کی ماں سے عار دلائی؟ تم ایسے شخص ہو جس میں جاہلیت پائی جاتی ہے) اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا:[2] "**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**"[3] (مال رکھنے والے کی ٹال مٹول اس کی عزت اور سزا کو حلال کردیتی ہے)، اور آبرو لینے کی تشریح یہ کی جاتی ہے کہ مثلاً اس سے کہا جائے: اے ظالم! اے تجاوز کرنے والے! اور یہ تعزیر بالقول کی ایک قسم ہے، اور ابن فرحون کی "تبصرۃ الحکام" میں آیا ہے کہ قول سے تعزیر کی دلیل وہ حدیث ہے جو "سنن أبي داؤد" میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: "**اضربوه**" (اس کو مارو)، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: تو ہم میں اپنے ہاتھ سے مارنے والے بھی تھے، جوتے سے مارنے والے بھی تھے، اور اپنے کپڑے سے مارنے والے بھی تھے اور انہیں کی سند سے ایک روایت میں ہے: پھر رسول اللہ ﷺ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: "**بكتوه**" (اس کو جھڑکو) تو وہ حضرات یہ کہتے ہوئے متوجہ ہوئے: تم اللہ سے نہیں ڈرے، اللہ کا خوف نہیں کیا، رسول اللہ ﷺ سے حیا نہیں آتی اور یہ سرزنش تعزیر بالقول میں سے ہے[4]۔

---

(۱) اِعلام اور حاضر کرنے کے متعلق عمومی طور پر رجوع کریں: الکاسانی ۷/ ۶۴، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، الجوہرہ ۲/ ۲۵۴، درر الحکام ۲/ ۷۵، فتح القدیر ۵/ ۱۱۳، ابن عابدین ۳/ ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۷، السندی ۷/ ۶۶۳، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۸۸، قاضی خاں ۲/ ۳۹۳، ۳۹۴۔

---

(۱) حدیث: "یا أباذر، أعيرته بأمه؟....." کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۸۴، طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) لي الواجد: پانے والے کی ٹال مٹول۔

(۳) حدیث: "لي الواجد يحل عرضه وعقوبته" کی روایت احمد (۴/ ۲۲۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر (الفتح ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ) میں کہتے ہیں: اس کی سند حسن ہے۔

(۴) حدیث: "بكتوه" اور آخر میں فرمایا: "ولكن قولوا: اللهم اغفر له، اللهم ارحمه" (اے اللہ! اس کی مغفرت فرما، اس پر رحم فرما) کی روایت ابوداؤد (۴/ ۶۲۰، ۶۲۱ تحقیق عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور اس کی سند

اور حضرت عمرؓ نے جھڑک کر تعزیر کی تھی، چنانچہ ان سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک لشکر بھیجا، تو انہیں مال غنیمت حاصل ہوا، اور جب وہ لوٹے تو انہوں نے ریشم اور دیباج پہن لیا، تو جب حضرت عمرؓ نے ان کو دیکھا تو چہرہ کا رنگ بدل گیا اور ان سے اعراض کیا، تو ان لوگوں نے کہا: آپ نے ہم لوگوں سے منہ موڑ لیا؟ تو آپ نے فرمایا: جہنمیوں کے کپڑے اتار دو، تو انہوں نے جو ریشم اور دیباج پہن رکھا تھا اسے اتار دیا۔ اس میں ان سے اعراض کر کے ان کی تعزیر بھی ہے، اور اس میں ان کی سرزنش بھی ہے[1]۔

توبیخ کی کیفیت:

۲۸-توبیخ کبھی قاضی کے مجرم سے اعراض کرنے یا اس کی طرف ترش روئی سے دیکھنے سے ہوتی ہے، اور کبھی مجرم کو مجلس قضاء سے اٹھا دینے سے ہوتی ہے اور کبھی سخت بات کے ذریعہ ہوتی ہے، اور کبھی زجر کرنے والی باتوں اور انتہائی توہین سے اس شرط کے ساتھ ہوتی ہے کہ اس میں قذف نہ ہو، اور بعض نے اس سے بھی روکا ہے جس میں گالی ہو[1]۔

د-ترک تعلق (بائیکاٹ):

۲۹-ترک تعلق کا مطلب مجرم کا بائیکاٹ کرنا اور اس سے تعلق رکھنے یا کسی بھی قسم یا کسی بھی طریقہ کا معاملہ کرنے سے منع کرنا ہے۔

اس کے مشروع ہونے کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''وَالّٰتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ'' [2] (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تم ان کی سرکشی کا علم رکھتے ہو تو انہیں نصیحت کرو، اور انہیں خواب گاہوں میں تنہا چھوڑ دو اور انہیں مارو)۔

اور نبی کریم ﷺ نے اپنے ان تین صحابہ سے ترک تعلق کرلیا تھا جو غزوۂ تبوک میں آپ سے پیچھے رہ گئے تھے، اور حضرت عمر نے جب صبیغ کو بصرہ جلاوطن کیا تو ان کو بائیکاٹ کی سزا دی، اور حکم دیا کہ کوئی ان کی ہم نشینی نہ اختیار کرے، اور یہ ان کی طرف سے بائیکاٹ کے ذریعہ سزا تھی[3]۔

وہ جرائم جن میں تعزیر مشروع ہے:

۳۰-جن جرائم میں تعزیر مشروع ہے کبھی وہ اسی قبیل سے ہوتے ہیں جس کی جنس میں حد یا قصاص میں سے کوئی متعین سزا مشروع ہوتی

= صحیح ہے اور حدیث کے الفاظ نیل الاوطار میں یہ ہیں: ''حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں'' أتي النبي ﷺ برجل قد شرب، فقال: اضربوه فقال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده، و الضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم: أخزاک اللہ قال: لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان'' (نبی کریم ﷺ کے پاس ایک آدمی لایا گیا جس نے شراب پی رکھی تھی تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس کو مارو، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: تو ہم میں سے کچھ اپنے ہاتھ، کچھ اپنے جوتے اور کچھ اپنے کپڑوں سے مارنے والے تھے، پھر جب وہ لوٹا تو بعض لوگوں نے کہا: اللہ تمہیں رسوا کرے آپ نے فرمایا: اس طرح نہ کہو، اس کے خلاف شیطان کی مدد نہ کرو) کی روایت احمد اور بخاری اور ابوداؤد نے کی ہے (نیل الاوطار ۷/ ۱۴۶) نیز رجوع کریں: تبصرة الحکام ۲/ ۲۰۰، کشاف القناع ۴/ ۷۴، الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۸، الفتاوی ۱/ ۱۶۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۹۲۔

(۱) فصول الاستروشنی رص ۱۴، الکاسانی ۷/ ۶۴۔

(۱) توبیخ کے لئے رجوع کریں: الکاسانی ۷/ ۶۴، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، درر الحکام ۲/ ۷۵، اللباب للمیدانی ۳/ ۶۵، السندی ۷/ ۱۰۴، فصول الاستروشنی رص ۱۴، الاقرویہ ۱/ ۱۵۸، الہندیہ ۲/ ۱۸۸، تبصرة الحکام ۲/ ۲۰۰، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷۴، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۴۴، کشاف القناع ۴/ ۷۴، الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۸، الحسبہ رص ۳۸، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۳۔

(۲) سورۂ نساء/ ۳۴۔

(۳) ترک تعلق سے متعلق رجوع کیجئے: الجامع لأحکام القرآن للقرطبی ۸/ ۲۸۱، ۲۸۸، اقضیۃ الرسول رص ۵، الحسبہ رص ۴۰، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۳۔

ہے، لیکن اس سزا کی تنفیذ اس کی تنفیذ کی شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں ہو پاتی اور کچھ وہ بھی ہیں جن میں متعین سزا ہے لیکن اس سزا کی تنفیذ کسی مانع کی وجہ سے اس پر نہیں ہو پاتی جیسے کسی ایسے شبہ کا پایا جانا جو حد دفع کرنے کا مستوجب ہو، یا صاحب حق کا اپنا مطالبہ معاف کردینا۔

اور کبھی تعزیری جرائم مذکورہ جرائم کے علاوہ ہوتے ہیں اور اس میں اصالۃً تعزیر ہی ہوتی ہے، اور اس میں وہ جرائم داخل ہوتے ہیں جو سابقہ صورتوں میں داخل نہیں ہوتے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

وہ جرائم جن میں حدود کے بدلہ میں تعزیر مشروع ہوتی ہے:

نفس اور ما دون النفس پر زیادتی کرنے کے جرائم:

۳۱- اس موضوع میں نفس پر زیادتی کرنے کے جرائم کے متعلق بحث یعنی جس سے جان نکل جاتی ہے، اور ما دون النفس پر زیادتی کے جرائم سے متعلق بحث، یعنی جو بدن پر جان نکل جانے کا سبب بنے بغیر واقع ہوتے ہیں، دونوں داخل ہیں۔

قتل کے جرائم (نفس پر جنایت)

قتل عمد (دانستہ قتل):

۳۲- قتل عمد وہ زیادتی ہے جس کا تقاضا قصاص ہے، اور اس کے لئے چند شرائط کا پورا ہونا شرط ہے، ان میں سب سے اہم ہے: **قاتل** کا اس کو اس طرح محض عمداً (دانستہ) قتل کرنا کہ اس میں کوئی شبہ نہ ہو، اور اس کا مختار ہونا اور بلا واسطہ قتل کرنا اور مقتول کا قاتل کا جزء (فرع) نہ ہونا، مقتول کا مطلقاً معصوم الدم ہونا، اس کے علاوہ قصاص کے لئے یہ بھی واجب ہے کہ ولی دم (جس ولی کو مطالبہ خون کا اختیار ہے) کی طرف سے اس کا مطالبہ ہو(۱)۔

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۳۴۔

چنانچہ ان شرائط میں سے اگر کسی شرط کی کمی ہو تو قصاص ممنوع ہوگا اور اس میں تعزیر ہوگی۔

اور اس سلسلہ میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو ''قتل'' اور ''قصاص'' کی اصطلاحات میں دیکھا جائے۔

قتل شبہ عمد (دانستہ قتل کے مشابہ):

۳۳- بہوتی ''المبدع'' سے نقل کرکے فرماتے ہیں: **قتل شبہ عمد میں** وجوب تعزیر کا قول بھی اختیار کیا جاتا ہے، اس لئے کہ کفارہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور مجرمانہ عمل کے لئے نہیں ہے، بلکہ فوت ہونے والی جان کا بدلہ ہے، رہا خود فعل حرام جو کہ جرم ہے تو اس میں کوئی کفارہ نہیں ہے۔

۳۴- اور حنفیہ کے یہاں ثابت شدہ اصولوں میں سے یہ ہے کہ ان کے یہاں قتل کے جن واقعات میں قصاص نہیں ہے، جیسے قتل بالمثقل (بھاری چیز سے قتل) یعنی بڑے پتھر یا بھاری لکڑی جیسی چیز سے قتل کرنا ان میں امام اگر مصلحت سمجھے تو قتل تک پہنچ جانے والی سزاؤں کے ذریعہ تعزیر کرنا اس صورت میں جائز ہوگا جب اس کا بار بار ارتکاب ہو، اور اسی اصل کی بنا پر حنفیہ قتل کے ذریعہ اس شخص کی تعزیر کے قائل ہیں جس کی جانب سے گلا گھونٹنا، ڈبونا اور بلند جگہ سے پھینک دینا بار بار پایا جاتا ہو جبکہ قتل کے بغیر اس کا فساد نہ رکے(۱)۔

ما دون النفس (جان سے کم) پر زیادتی:

۳۵- جب ما دون النفس پر جنایت دانستہ ہو تو قصاص کے لئے جنایت علی النفس کی شرطوں کے علاوہ مماثلت (برابری) اور برابری

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۳۴، ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، ۱۸۵، کشاف القناع ۴/ ۷۳، السیاسۃ الشرعیہ رص ۵۵۔

سے قصاص لینے کا ممکن ہونا بھی شرط ہے (۱)۔

اور مالکیہ مادون النفس پر عمداً جنایت میں بھی اس صورت میں تعزیر کی رائے رکھتے ہیں جب قصاص ساقط ہوجائے یا کسی سبب یا دوسری وجہ سے ممتنع ہوجائے تو حالات کے اعتبار سے جرم میں دیت یا اُرش کے ساتھ یا اس کے بغیر ہی تعزیر ہوگی، اور اس کی مثال یہ ہے کہ جنایت نازک ہڈی پر ہو، اس لئے کہ نازک (اہم) ہڈیوں میں ان کے یہاں قصاص نہیں ہوتا جیسے ریڑھ، ران، گردن کی ہڈی، اور اسی طرح منقلہ (وہ زخم جس میں ہڈی ٹوٹ کر اپنی جگہ سے ہٹ گئی ہو)، مامومہ (دماغ تک پہنچنے والا زخم) اور جائفہ (جوف تک پہنچنے والا زخم) کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ان میں قصاص ممکن نہیں ہے (۲) اور یہ ہر اس عضو کے بارے میں بھی (کہا جاتا ہے) جس کے جسم میں قائم رہنے اور خوبصورتی باقی رہنے کے باوجود جنایت سے اس کی اصل منفعت ختم ہوگئی ہو، چنانچہ جب آنکھ پر ضرب لگائی ہو جس سے اس کی روشنی چلی گئی ہو اور خوبصورتی باقی رہ گئی ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح جب (کسی کے مارنے سے) ہاتھ لنج ہوجائے اور جسم سے علاحدہ نہ ہو تو اس میں اور ان جیسے جرائم میں مجرم سے عقل (یعنی دیت) لینے کے ساتھ ہی اس کی تعزیر بھی کی جائے گی (۳)۔

اور زیادتی جب جسم میں کوئی اثر نہ چھوڑے تو اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں تعزیر ہوگی نہ کہ قصاص، اور بعض مالکیہ کے نزدیک کوڑے مارنے میں قصاص ہوگا اگرچہ (جسم میں) کوئی زخم (اور سر میں) کوئی چھٹن نہ پیدا کرے، باوجودیکہ تھپڑ لگانے اور ڈنڈا مارنے میں ان کے یہاں قصاص نہیں ہوگا، الا یہ کہ اپنے پیچھے جسم یا سر میں زخم چھوڑے۔

اور امام مالک سے مروی ہے کہ اس سلسلہ میں کوڑے مارنا تھپڑ مارنے کی طرح ہے، اس میں تادیب ہوگی، ابن عرفہ نے اشہب سے بھی اسی کو نقل کیا ہے۔

اور ابن القیم اور بعض حنابلہ تھپڑ اور کوڑے لگانے میں قصاص کی رائے رکھتے ہیں (۱)۔

(۱) تبصرۃ الحکام علی ہامش فتح العلی المالک ۲/ ۳۶۶، ۳۶۷، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷۔
(۲) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷، التاج والاکلیل علی ہامشہ، المدونہ ۱۶/ ۱۱۲۔
(۳) مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷، ۲۴۹۔

وہ زنا جس میں حد نہ ہو، اور زنا کے مقدمات:

۳۶- زنا میں اس کے ثبوت کی شرعی شرائط جب پوری ہو رہی ہوں تو اس میں حد زنا ہوگی، اور جب کسی شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے (۲) یا ثبوت حد کی شرعی شرائط میں سے کسی شرط کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے متعین حد کی تنفیذ نہ ہو پائے تو یہ فعل ایسا جرم ہوجائے گا جس میں یا جس کی جنس میں حکم مشروع تو ہے لیکن تنفیذ نہیں ہو پائی ہے، اور ہر وہ جرم جس میں حد اور قصاص نہ ہو اس میں تعزیر ہوتی ہے۔

اسی پر بناء رکھتے ہوئے جب وہاں حد کو دفع کرنے والا کوئی شبہ

(۱) الکاسانی ۷/ ۲۹۹، معین الحکام رص ۱۷۷، مواہب الجلیل ۶/ ۲۴۷، کشاف القناع ۴/ ۷۲، ۷۳، اعلام الموقعین ۲/ ۲۔
(۲) شبہ سے حد کو دفع کردینے کی بنیاد یہ حدیث ہے: "ادرؤوا الحدود بالشبهات، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة" (شبہات سے حدود کو دفع کردو، اور اگر اس کے لئے نکلنے کی کوئی گنجائش ہو تو اس کا راستہ چھوڑ دو، اس لئے کہ امام کا معافی میں غلطی کرجانا سزا میں غلطی کرجانے سے بہتر ہے) جمہور نے شبہ کے اثبات میں اسی حدیث کو لیا ہے۔
اور حدیث مذکور کو ترمذی نے اس کے قریب قریب الفاظ سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اس کی روایت موقوفاً بھی کی گئی ہے اور وقف ہی اصح ہے اور فرمایا: ایک سے زیادہ صحابہ کرامؓ سے منقول ہے کہ وہ اسی طرح کی رائے رکھتے تھے (نیل الاوطار ۷/ ۱۱۰، ۱۱۱)۔

ہو، خواہ شبہ فعل کا ہو(۱) یا ملک کا ہو یا عقد کا ہو تو حد کی تنفیذ نہیں ہوگی، لیکن مجرم کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس میں متعین سزا نہیں ہے۔

اور شبہ کی تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ جو ثابت کے مشابہ ہو اور ثابت نہ ہو، یا شبہ مباح کرنے والی چیز کا حکم یا حقیقت نہ پائے جانے کے باوجود صورۃً مباح کرنے والی چیز کے پائے جانے کا نام ہے اور اس کی تفصیل ''اشتباہ'' میں ہے۔

اور جس عورت سے زنا کیا گیا اگر وہ مردہ ہو تو اس عمل میں تعزیر ہوگی، اس لئے کہ اسے زنا نہیں مانا جائے گا، کیونکہ جس عورت سے زنا کیا جارہا ہے اس کی حیات حد میں شرط ہے۔

اور یہ فعل جب کسی مرد کی جانب سے نہ ہو تو حد نہیں قائم کی جائے گی، بلکہ تعزیر ہوگی، اور اسی میں سے مساحقہ (عورتوں کا باہم ہم جنسی کرنا) بھی ہے۔

اور جب فعل عورت کی سامنے والی شرمگاہ میں نہ ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حد جاری نہ ہوگی، لیکن اس میں تعزیر ہوگی، اور اسی میں یہ بھی ہے کہ فعل دبر (پچھلی شرمگاہ) میں ہو، اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے، اور ہر حال میں قتل کا قول حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے اور شافعیہ کا مسلک مختار یہ ہے کہ یہ زنا ہے اور اس میں حد ہوگی۔

اور ایک جماعت کا قول ہے کہ لواطت زنا ہے اور اس میں حد زنا ہوگی، ان میں امام مالک بھی ہیں، اور امام شافعی کے یہاں بھی یہی قول مشہور ہے اور یہی امام ابوحنیفہ کے تلمیذ امام ابو یوسف کی رائے ہے اور امام احمد سے روایات مختلف ہیں، چنانچہ ان سے یہ بھی روایت ہے کہ اس میں حد زنا ہوگی، اور یہ فعل جب فاعل اپنی بیوی کے ساتھ کرے تو بالا جماع حد نہیں ہوگی، اور جمہور کے نزدیک اس پر تعزیر لازم ہوگی۔

اور اس سلسلہ میں تعزیر کے مستوجب افعال میں سے ہر وہ فعل ہے جو جماع سے کم درجہ کا ہو، جیسے شرمگاہ کے علاوہ میں وطی کرنا، اور اس میں مسلمان، کافر اور محصن وغیر محصن برابر ہوں گے، اور اسی میں سے عورت سے جماع کے علاوہ کسی بھی حرام فعل کا ارتکاب کرنا ہے، جیسے اجنبیہ سے معانقہ کرنا یا اس کا بوسہ لینا۔

اور قابل تعزیر افعال میں سے دوسرے کے لئے ستر کھولنا، عورتوں کو دھوکہ دینا، اور قیادت یعنی مردوں اور عورتوں کو زنا کرنے کے لئے یا مردوں اور مردوں کو لواطت کے لئے جمع کرنا ہے (۱)۔

وہ قذف جس میں حد نہیں ہوتی اور برا بھلا کہنا:

۳۷-تہمت لگانے والے پر حد قذف کی شرائط کے بغیر حد نہیں لگائی جاتی، چنانچہ جب ان میں سے کوئی نہ پائی جائے یا ناقص ہو تو مجرم پر حد نہیں لگائی جائے گی، اور جس پر تہمت لگائی گئی ہے اس کے مطالبہ پر اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہے جس میں حد نہیں ہے۔

اور اس قذف کی شرائط میں سے جس میں حد ہے مقذوف

(۱) السرخسی ۹/۱۵۱، الکاسانی ۷/۳۴، ۳۵، ۲۳۵۔

(۱) زنا اور اس کے متعلقات کے سلسلہ میں تعزیر کے متعلق رجوع کریں: السرخسی ۹/۷۷، ۷۹، ۸۵، ۸۸، ۳۶/۲۴، الکاسانی ۷/۳۴، ۳۵، فتح القدیر ۴/۱۴۲، ۱۴۷، ۴/۱۷۹، ۱۸۰، اللباب للمیدانی ۳/۵۸، ۵۹، الجوہرہ رص ۱۴۸، ۱۵۰، شرح الکنز للعینی ۱/۲۲۵، ۲۲۶، الزیلعی ۲/۳۴۵، مختصر القدوری رص ۱۶۰، الأشباہ والنظائر ۱/۱۰۰، الخراج لأبی یوسف رص ۶۶، الفتاوی الہندیہ ۲/۱۵۷، عدۃ ارباب الفتوی رص ۷۸، واقعات المفتیین رص ۵۹، الفتاوی الأسعدیہ ۱/۱۵۹، الفتاوی الأنقرویہ ۱/۱۵۹، المدونہ ۱۶/۵۲، ۱۳/۵۸، الماوردی رص ۲۱۲/۲۱۳، المغنی ۱۰/۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۱۔

(جس پر تہمت لگائی گئی) کا محصن (۱) ہونا بھی ہے، چنانچہ جب وہ ایسا نہ ہوتو قاذف پر حد نہیں ہوگی لیکن اس کی تعزیر کی جائے گی، اسی میں سے یہ ہے کہ کسی مجنون یا نابالغ پر زنا کی تہمت لگائے یا ایسی مسلمان عورت پر جوزنا کر چکی تھی یا ایسے مسلمان پر جوزنا کر چکا تھا، یا ایسی عورت پر جس کے ساتھ کچھ ایسے بچے ہوں جن کا کوئی باپ معروف نہ ہو، اور آخر کی تین صورتوں میں یہ عفت (پاکدامنی) نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔

اور انہیں میں سے مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہے) کا معلوم ہونا بھی ہے، چنانچہ اگر ایسا نہ ہوتو حد نہیں بلکہ تعزیر ہوگی، اس لئے کہ یہ فعل ایسی معصیت ہے جس میں کوئی حد نہیں ہے، اور اسی کی بنیاد پر جس نے دوسرے کے جد (دادا/نانا) پر جد کی وضاحت کے بغیر یا اسی طرح بھائی پر زنا کی تہمت لگائی ہو اور اس کے ایک سے زیادہ بھائی ہوں تو اس کی تعزیر کی جائے گی اور حد نہیں لگائی جائے گی۔

اور غیر صریح (لفظ) سے قذف میں حد نہیں ہوگی، اور اس میں سے کنایہ یا تعریض سے قذف کرنا ہے، چنانچہ حنفیہ کے یہاں اس میں حد نہیں بلکہ تعزیر ہوگی، اور شافعیہ کے نزدیک بھی اسی طرح ہے، اور امام مالک تعریض یا کنایہ سے قذف کرنے میں حد کی رائے رکھتے ہیں۔

اور جن حضرات نے حد سے منع کیا ہے وہ تعزیر کے قائل ہیں، اس لئے کہ یہ فعل ایسا جرم ہے جس میں حد نہیں ہے، اور اس صورت میں کوئی حد نہ ہوگی جب ایسے الفاظ سے الزام لگائے جو صراحۃً زنا کا معنی نہ ادا کریں جیسے اس کا کہنا: اے فاجر! بلکہ اس کی تعزیر ہوگی۔

اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب اس کو ایسی چیز کا الزام لگائے جس کو زنا نہیں سمجھا جاتا ہے جیسے دوسرے پر مخنث (ہجڑے پن) کا الزام لگائے۔

اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسی طرح اس شخص کی بھی تعزیر کی جائے گی جو دوسرے پر الزام لگائے کہ وہ قوم لوط کا عمل کرتا ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ فعل حد زنا کا موجب نہیں ہے۔

امام مالک، امام شافعی، امام ابو یوسف اور امام محمد اس میں حد کے قائل ہیں، اس وجہ سے اس میں تعزیر نہیں ہوگی، بلکہ ان حضرات کے نزدیک اس میں حد قذف ہوگی، اور اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ لواطت زنا ہے یا نہیں؟

تو جو حضرات کہتے ہیں کہ لواطت زنا ہے انہوں نے اس کی تہمت لگانے میں حد قذف مقرر کی ہے، اور جو اس کے علاوہ کے قائل ہیں انہوں نے اس کی تہمت لگانے پر تعزیر مقرر کی ہے، اور جو شخص کسی پر کسی شرط یا اجل سے مقید تہمت لگائے تو اس کی تعزیر کی جائے گی اور حد نہیں لگائی جائے گی۔

اور جب قول تہمت نہ ہو بلکہ صرف گالی گلوج ہو تو وہ ایسا گناہ ہوگا جن میں حد نہیں ہوگی اور اس میں تعزیر ہوگی، اور اسی میں سے اس کا اے نصرانی! اے زندیق! یا اے کافر! اس وقت کہنا ہے جبکہ وہ مسلمان ہو، اور اسی طرح جو دوسرے سے کہے: اے مخنث! اے منافق! جب تک کہ مجنی علیہ (جس پر جنایت کی جارہی ہے) اس سے متصف نہ ہو، اسی طرح اے سودخور! اے شراب پینے والے! اے خائن! اے چور! جیسی چیزوں میں اس کی تعزیر کی جائے گی، اور یہ سب اس شرط کے ساتھ ہے کہ مجنی علیہ کی طرف جس چیز کی نسبت کی جارہی ہے اس سے وہ معروف نہ ہو، اسی طرح جو دوسرے سے گالی کے طور پر کہے: اے احمق! اے گندے! اے بے وقوف! اے ظالم!

(۱) جمہور کے نزدیک قذف میں احصان کی شرائط میں: عقل، بلوغ، حریت، (آزادی) اسلام اور زنا سے پاکدامن ہونا ہے (الکاسانی ۴۰/۷، المغنی ۲۰۲/۱۰)۔

اے کانے! جبکہ وہ تندرست ہو، اے اپاہج! جبکہ وہ تندرست ہو۔

اور عمومی طور پر جو دوسرے کو برا بھلا کہے تو گالی کیسی ہی ہو اس کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ یہ معصیت ہے۔

اور تعزیر ثابت کرنے والے فعل کی تحدید میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا، چنانچہ مجنی علیہ کی طرف منسوب کیا جانے والا فعل جب ان چیزوں میں سے نہ ہو جس کی وجہ سے عرف میں عار، اذیت، اور عیب لاحق ہوتا ہو تو کہنے والے کو کوئی سزا نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہاں جرم ہے ہی نہیں (۱)۔

وہ چوری جس میں حد نہیں ہے:

۳۸ - چوری جب اپنی شرعی شرائط پوری کرے تو وہ حدود کے جرائم میں سے ہوگی اور ان میں سب سے اہم شرط پوشیدہ ہونا اور چوری کی ہوئی چیز کا مال ہونا، غیر چور کی ملکیت ہونا، حرز میں ہونا، نصاب کے بقدر ہونا ہے، چنانچہ حد کی شرائط میں سے اگر ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو حد نہیں قائم کی جائے گی لیکن چور کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس میں کوئی متعین حد نہیں ہے، اور اس کی تفصیل ''سرقہ'' کی اصطلاح میں ہے۔

(۱) قذف اور اس گالی کے سلسلہ میں جس میں تعزیر ہوتی ہے رجوع کیا جائے: السرخسی ۱۹/ ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۴/ ۳۶، ۳۷، الزیلعی ۳/ ۲۰۸، ۲۰۹، الشلبی علیہ، العینی ۱/ ۳۳۳، ۳۳۵، الکاسانی ۷/ ۴۲، ۴۶، فتح القدیر ۴/ ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۴، اللباب ۳/ ۶۴، ۶۶، الجامع الصغیر رص ۶۹، مختصر القدوری رص ۱۱۱، الجوہرہ ۲/ ۲۵۳، درر الحکام ۲/ ۹۶، ۹۸، الفتاوی الاسعدیہ ۱۵۷، ۱۵۹، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۵۵، ۱۵۶، قاضی خاں ۳/ ۹۳۴، الانقرویہ ۱/ ۱۹۸، ۱۵۹، اسی طرح المدونہ ۱۶/ ۳، ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۴، ۳۲، ۳۴، ۳۸، اسی طرح الماوردی رص ۲۱۷، ۲۱۸، المغنی ۱۰/ ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۲۵۔

وہ رہزنی جس میں حد نہیں ہے:

۳۹ - رہزنی حدود کے دوسرے جرائم ہی کی طرح ہے، اس میں حد ہونے کے لئے کچھ معین شرائط کا پورا ہونا ضروری ہے، ورنہ حد قائم نہیں کی جائے گی، اور مجرم نے جب بھی کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کیا ہو جس میں حد نہیں ہوتی ہے تو اس کی تعزیر کی جاتی ہے۔

اور شرائط میں یہ ہے کہ جرم کرنے والا بالغ اور مرد ہو اور مجنی علیہ (جس کے خلاف جرم کیا گیا) مسلمان یا ذمی ہو اور مال پر اس کا قبضہ صحیح ہو اور رہزنوں میں ان لوگوں میں سے کسی کا کوئی ذو رحم محرم (قریبی رشتہ دار) نہ ہو جن پر رہزنی کی گئی ہے، اور جس (مال) میں رہزنی کی گئی ہے وہ مال متقوم، معصوم اور مملوک ہو، رہزن کی نہ اس میں ملکیت ہو، نہ ملکیت کا شبہ ہو، محفوظ اور نصاب کے بقدر ہو اور رہزنی شہر کے علاوہ میں ہو۔

اس کی تفصیل ''حرابہ'' میں ہے۔

وہ جرائم جو اصالۃً تعزیر کے موجب ہیں:

بعض وہ جرائم جو افراد پر واقع ہوتے ہیں:

جھوٹی گواہی:

۴۰ - قرآن کریم میں قول زور (جھوٹی بات) کو اللہ تعالی کے اس ارشاد میں حرام قرار دیا گیا ہے: "وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ" (۱) (اور بچے رہو جھوٹی بات سے)۔

اور اس حدیث سے بھی جھوٹی گواہی اور جھوٹی بات کی حرمت ثابت ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جھوٹی بات اور جھوٹی گواہی کو کبیرہ گناہوں میں سے بھی سب سے بڑا شمار کیا ہے (۲)، اور جب بھی

(۱) سورۂ حج / ۳۰۔

(۲) حدیث: "أن الرسول الله ﷺ عد قول الزور......" کی روایت

اس میں کوئی متعین سزا نہ ہو تو اس میں تعزیر ہوگی (۱)۔

ناحق شکایت:

۴۱- صاحب ''تبصرۃ الحکام'' نے بیان کیا ہے کہ جو ناحق شکایت لائے اس کی تادیب ہوگی، اور بہوتی کہتے ہیں کہ جب مدعی کا اس کے دعوی میں جھوٹ ظاہر ہوجائے جس سے وہ مدعا علیہ کو اذیت دے رہا ہو، تو جھوٹ اور مدعا علیہ کو اذیت دینے کی وجہ سے اس کی تعزیر کی جائے گی (۲)۔

غیر موذی جانور کو مار ڈالنا یا اس کو ضرر پہنچانا:

۴۲- نبی کریم ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں جانور کو تکلیف دینے کی ممانعت فرمائی ہے: ''إن امرأۃ دخلت النار في هرۃ حبستها، فلا هي أطعمتها وسقتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش (۳) الأرض'' (۴) (ایک عورت اس بلی کے سلسلہ میں جہنم میں داخل ہوگئی جس کو اس نے بند کر رکھا تھا، چنانچہ نہ تو اس نے اس کو کھلایا پلایا، نہ ہی زمین کے کیڑوں مکوڑوں کے کھانے کے لئے چھوڑا) تو یہ فعل معصیت ہے اور اس میں کوئی حد متعین نہ ہو تو فاعل کی تعزیر کی جائے گی۔

اس طرح کے جرائم میں سے جانور کی دم کاٹ لینا ہے، چنانچہ فقہاء حنفیہ نے ذکر کیا ہے کہ موجب تعزیر چیزوں میں سے وہ بھی ہے جس کا ذکر ابن رستم نے گھوڑے کی دم کاٹ لینے والے کے بارے میں کیا ہے (۱)۔

دوسرے کی ملکیت کی بے حرمتی کرنا:

۴۳- بغیر اجازت دوسروں کے گھروں میں داخل ہونا شرعاً ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلٰى أَهْلِهَا'' (۲) (تم اپنے (خاص) گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل مت ہو جب تک کہ اجازت حاصل نہ کرلو اور ان کے رہنے والوں کو سلام نہ کرلو)۔

اور اسی اصل کی بنیاد پر اس شخص کی تعزیر کے بارے میں کہا گیا ہے جو دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت یا علم کے بغیر نیز اس دخول کا سبب مشروع واضح ہوئے بغیر پایا جائے (۳)۔

مصلحت عامہ کو ضرر پہنچانے والے جرائم:

۴۴- مصلحت عامہ کو ضرر پہنچانے والے کچھ ایسے جرائم پائے جاتے ہیں جن میں متعین سزائیں نہیں ہیں اور ان میں تعزیر ہے۔

انہیں جرائم میں مسلمانوں کے خلاف دشمن کے حق میں جاسوسی کرنا ہے، چنانچہ ایسا کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ''ولا تجسسوا'' (۴) (اور بھید نہ ٹٹولو کسی کا)، اور اللہ تعالی ہی کا ارشاد ہے: ''لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَولياء تُلْقُونَ

= بخاری (الفتح ۵/ ۲۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۹۱ طبع الحلبی) نے حضرت ابو بکرؓ سے کی ہے۔

(۱) السرخسی ۱۶/ ۱۳۵، ۱۳۶، الخراج رص ۱۰۷، مختصر القدوری رص ۱۲۶، الجوہرہ ۲/ ۳۳۸، اللباب ۳/ ۱۳۸، الفتاوی الاسعدیہ ۱/ ۱۶۶۔

(۲) کشاف القناع ۶/ ۱۲۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۰۷۔

(۳) الخشاش (خ پر زیر کے ساتھ) حشرات الارض (زمین کے کیڑے مکوڑے)، اور خ کے فتح کے ساتھ بھی آتا ہے (المختار)۔

(۴) حدیث: "دخلت امرأۃ في النار......" کی روایت بخاری (الفتح ۶/ ۳۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۱۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۹۔

(۲) سورۂ نور ۲۷۔

(۳) الفتاوی الاسعدیہ ۱/ ۱۷۰، ۱۷۱۔

(۴) سورۂ حجرات ۱۲۔

إلیهم بالمودة"[1] (تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنالینا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو)۔

اور چونکہ ان جرائم میں متعین سزا نہیں ہے، لہذا اس میں تعزیر ہوگی (۲)۔

اس کی تفصیل "تجسس" میں ہے۔

رشوت:

۴۵-قرآن کے مطابق رشوت حرام اور جرم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ" (۳) (جھوٹ کے بڑے سننے والے ہیں، حرام کے بڑے کھانے والے ہیں) یہ آیت یہود کے سلسلہ میں ہے جو حرام کمائی یعنی رشوت کھاتے تھے، اور یہ سنت کے ذریعہ بھی حرام کردہ ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "لعن الله الراشي والمرتشي والرائش" (۴) (اللہ تعالی نے رشوت لینے والے، دینے والے اور رشوت کا دلال بننے والے پر لعنت فرمائی ہے)، اور چونکہ اس جرم میں کوئی متعین سزا نہیں ہے لہذا اس میں تعزیر ہوگی (۵)۔

(۱) سورۂ ممتحنہ/۱۔

(۲) الخراج/ص ۱۱۷، تبصرۃ الحکام ۲/ ۱۳۸، ۲۰۶، السیاسۃ الشرعیہ/ص ۵۴، الحسبہ/ص ۴۰، کشاف القناع ۴/ ۷۶۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۴۲۔

(۴) حدیث: "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي ......" کی روایت ترمذی (۳/ ۶۱۳، الحلبی) اور حاکم (۴/ ۱۰۲، ۱۰۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے، اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے۔

(۵) السیاسۃ الشرعیہ/ص ۱۹، ۲۰، ۳۰، اور رائش: رشوت دینے اور لینے والے کے درمیان واسطہ بننے والے کو کہتے ہیں، اور رشوت کے سلسلہ میں "جامع الفصولین ۱/ ۱۷، ۱۸" کی طرف بھی رجوع کریں۔

ملازمین کا اپنی حدود سے تجاوز کرنا اور کوتاہی کرنا:

یہ ایسی معصیت ہے جس میں کوئی متعین سزا نہیں ہے، اور اس کی چند صورتیں ہیں جن میں سے کچھ یہ ہیں:

الف-قاضی کا ناانصافی کرنا:

۴۶-جب قاضی فیصلہ میں دانستہ ناانصافی کرے تو اس کی تعزیر کی جائے گی، معزول کردیا جائے گا اور اس کے مال میں اس کو ضامن قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ جس معاملہ میں اس نے ناانصافی کی ہے اس میں وہ قاضی نہیں ہے بلکہ وہ ناحق برباد کرنا ہے، لہذا اس کے مال میں ضمان واجب کرنے کے سلسلہ میں وہ دوسروں کی طرح ہوگا، اور جب غلطی سے ناانصافی کرے تو اس پر اس کے فیصلہ سے تاوان نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ "معصوم عن الخطا" (۱) (غلطیوں سے مبرا) نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيْمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ" (۲) (تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہوجائے)۔

ب-عمل ترک کردینا یا عمداً واجب کی ادائیگی سے رک جانا:

۴۷-ہر ایسا عمل جس سے عام ذمہ داریوں کو معطل کردینے یا ان کا نظم ختم کردینے کی صورت پیدا ہوجاتی ہو تو وہ مستوجب تعزیر جرم ہے، اور اس کا مقصد خوبی سے کام چلنے کو یقینی بنانا ہے، تاکہ حکومت مکمل طریقہ سے اپنے فرائض انجام دیتی رہے، اس بناپر ہر اس شخص کی تعزیر کی جائے گی جو اپنا کام چھوڑ دے، یا کام جاری رہنے میں دشواری پیدا کرکے یا اس کے نظم میں خلل ڈالنے کا قصد کرتے ہوئے

(۱) جامع الفصولین ۱/ ۱۶، ۱۷، الدرر الدر یعلی ہامشہ، المبسوط للسرخسی ۹/ ۸۰۔

(۲) سورۂ احزاب/ ۵۔

اپنی ذمہ داری کے کسی کام سے رک جائے اور عمومی طور سے ہر اس شخص کی تعزیر کی جائے گی جو اپنے عہدے میں سرکشی کرے، یا اپنے افسران کے ساتھ طاقت یا شدت کا معاملہ کرے اور اپنا کام چھوڑ دے، اور اسی میں سے کسی سول یا فوجی اہل کار کا اپنے عہدہ سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے دوسرے پر زیادتی کرنا ہے [1]۔

حکومت کے کارندوں کا مقابلہ کرنا اور ان پر زیادتی کرنا:

۴۸- عام کارندوں اور عام خدمت پر مامور لوگوں پر زیادتی کرنا تعزیر کا مستحق بنادیتا ہے، اور اسی سلسلہ میں فقہاء نے جو مثالیں بیان کی ہیں ان میں علماء اور حکومت کے کارکنان کی نامناسب اہانت کرنا بھی ہے، خواہ یہ اشارہ سے ہو یا قول سے یا کسی اور چیز سے، اور کسی فوجی پر دست درازی کرنا یا اس کے کپڑے پھاڑ دینا، اسے برا بھلا کہنا اس میں تعزیر ہوگی، اور تلف ہونے والی چیز کا ضمان دینا ہوگا، اور اسی میں عدالت کی اہانت بھی ہے اور یہی معاملہ نشست کے جرائم کا بھی ہے، چنانچہ ان میں قاضی کو تعزیر کا اختیار ہے، اور اگر معاف کردے تو بہتر ہوگا [2]۔

قیدیوں کا فرار ہونا اور مجرموں کا چھپانا:

۴۹- اسی میں وہ بھی ہے جو محارب (ڈاکو) چور یا ان جیسے لوگوں کو پناہ دے جس پر اللہ تعالی یا کسی آدمی کا کوئی حق ہو، اور اس حق کے وصول کئے جانے سے مانع ہو، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ اس کے جرم میں شریک ہے، اس کی تعزیر ہوگی، اس سے اس کو حاضر کرنے یا اس کی جگہ کی اطلاع دینے کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر ایسا کرنے

(۱) الفتاوی الأسعدیہ ۱/ ۱۶۷، ۱۶۸۔
(۲) الفتاوی الأسعدیہ ۱/ ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۳، الفتاوی الأنقرویہ ۱/ ۱۵۷، عدة ارباب الفتوی رص ۷۷، واقعات المفتین رص ۵۹۔

سے انکار کرے تو قید کردیا جائے گا اور بات مان لینے تک اس پر بار بار ضرب لگائی جائے گی [1]۔

کھوٹے اور جعلی سکوں کی نقل کرنا:

۵۰- ان سکوں کی نقل تیار کرنا جو رائج ہیں، اور خراب نقدی سے تبادلہ کرنے اور پھیلانے پر اعانت کرنا ایسا جرم ہے جس پر تعزیر ہوگی، چنانچہ ''عدۃ ارباب الفتوی'' میں اس شخص کے بارے میں جو جعلی سکے ریال، سونے اور روپیہ کی شکل میں بناتا ہے، اور اس شخص کے بارے میں جو ان کھوٹے سکوں کو پھیلاتا اور رائج کرتا ہے آیا ہے کہ دونوں کی تعزیر کی جائے گی [2]۔

تزویر (جعل سازی):

۵۱- اس جرم میں تعزیر ہوگی، چنانچہ روایت ہے کہ معن بن زیاد نے بیت المال کی مہر کے نقش کے مطابق مہر بنائی اور کچھ مال لے لیا تو حضرت عمرؓ نے اس کو سو کوڑے لگائے اور قید کردیا، پھر دوسرے سو کوڑے لگائے، پھر تیسرے سو کوڑے لگائے اور اس کو جلا وطن کردیا اور تعزیر کے موجبات میں سے جعلی خطوط اور دستاویزات کا لکھنا بھی ہے [3]۔

لازم کردہ قیمت سے زیادہ پر فروخت کرنا:

۵۲- کبھی حالات کا تقاضا اشیاء ضروریہ میں بھاؤ مقرر کرنے کا ہوجاتا ہے، تو اگر ایسا ہوجائے تو مقرر کردہ بھاؤ سے زیادہ پر فروخت کرنے سے تعزیر ہوگی، اسی میں سے بیچنے سے رک جانا بھی ہے، چنانچہ اس

(۱) السیاسۃ الشرعیہ رص ۴۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۲) عدة ارباب الفتوی رص ۸۱، ۸۲، الفتاوی الأسعدیہ ۱/ ۱۵۷، ۱۵۸۔
(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۰، المغنی ۱۰/ ۳۴۸۔

میں واجب کا حکم ہوگا اور واجب کے ترک کرنے پر سزا ہوگی، اور اسی میں سے بھاؤ میں من مانی کرنے کے مقصد سے اشیاء ضروریہ کی ذخیرہ اندوزی کرنا بھی ہے[1]، اس لئے کہ حدیث ہے: "لا یحتکر إلا خاطئ"[2] (ذخیرہ اندوزی صرف خطا کار ہی کرے گا)۔

ناپ تول کے پیمانوں میں دھوکہ دینا:

۵۳-اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلاَ تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ، وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ"[3] (تم لوگ پورا ناپا کرو اور نقصان پہنچانے والے نہ بنو اور صحیح ترازو سے تولا کرو) اور حدیث میں ہے: "من غشنا فلیس منا"[4] (جو ہمیں دھوکا دے وہ ہم میں سے نہیں)، اس بنا پر ناپ تول میں دھوکا دینا معصیت ہے اور اس میں کوئی متعین حد نہیں ہے، لہذا اس میں تعزیر ہوگی۔

مشتبہ افراد:

۵۴-کبھی کبھی تعزیر کسی معین فعل کے ارتکاب سے نہیں بلکہ مجرم کی سنگین حالت کے پیش نظر ہوتی ہے، اور بعض فقہاء اس شخص کی تعزیر کے قائل ہیں جس پر چوری کی تہمت ہو اگرچہ اس نے نئی چوری نہ کی ہو، اور جو جان کے خلاف جرائم جیسے قتل کرنے، مارنے اور زخمی کرنے سے معروف یا متہم ہو[5]۔

(۱) الفتاویٰ لأنقرویہ ۱/ ۱۵۹، الحسبۃ فی الاسلام ص ۲۴، ۲۸۔

(۲) حدیث: "لا یحتکر إلا خاطئ" کی روایت احمد (۳/ ۴۵۳ طبع المیمنیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۲۷ طبع الحلبی) نے حضرت معمر بن عبد اللہ عدوی سے کی ہے اور مسلم کے الفاظ ہیں: "من احتکر فهو خاطئ" (جو ذخیرہ اندوزی کرے وہ خطا کار ہے)۔

(۳) سورۂ شعراء/ ۱۸۱، ۱۸۳۔

(۴) حدیث: "من غشنا فلیس منا" کی روایت مسلم (۱/ ۹۹ طبع الحلبی) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

(۵) السرخسی ۳۶/ ۲۴، حاشیۃ الشرنبلالی علی الدرر ۲/ ۸۱، الفتاوی الہندیہ

تعزیر کا ساقط ہوجانا:

۵۵-تعزیری سزا متعدد اسباب سے ساقط ہوجاتی ہے، اس میں مجرم کی موت، اس کو معاف کردینا اور اس کا توبہ کرلینا بھی ہے۔

الف-موت سے تعزیر کا سقوط:

۵۶-سزا جب جسمانی ہو یا آزادی کو محدود کرنے والی ہو تو مجرم کی موت اس کو بداہۃً ساقط کردے گی، اس لئے کہ سزا اس کی ذات سے متعلق ہے، اس میں ترک تعلق، توبیخ، قید کرنا اور مارنا ہے۔

اور اگر سزا مجرم کی ذات سے متعلق نہ ہو بلکہ اس کے مال پر لاگو کی گئی ہو جیسے تاوان اور قرقی، تو فیصلہ کے بعد مجرم کی موت اس کو ساقط نہیں کرے گی، اس لئے کہ مال پر اس کو نافذ کرنا ممکن ہے، اور فیصلہ کی وجہ سے وہ ذمہ میں دین ہوجائے گا، اور اس کے تابع ہوکر وہ محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے) مجرم کے ترکہ سے متعلق ہوجائے گا۔

ب-معافی سے تعزیر کا سقوط:

۵۷-اس صورت میں تعزیر معاف کرنا جائز ہے جب وہ اللہ تعالیٰ کے حق کے لئے ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة، إلا في حد من حدود الله"[1] (اللہ کی طے کردہ حدود کے علاوہ دیگر امور میں اہل شرافت ومروت کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا کرو)، نیز آپ کا ارشاد ہے:

= ۲/ ۱۶۹، ۱۹۰، عدۃ ارباب الفتوی ص ۸۰، ۸۱۔

(۱) حدیث: "تجافوا عن عقوبة......" کی روایت طبرانی نے "المعجم الصغیر" میں حضرت زید بن ثابتؓ سے مرفوعاً کی ہے، ہیثمی کہتے ہیں: اس کی سند میں محمد بن کثیر بن مروان فہری ہیں جو ضعیف ہیں، (مجمع الزوائد ۶/ ۲۸۲ طبع القدسی)۔

"أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم"[1] (سوائے حدود کے ذی وجاہت لوگوں کی لغزشیں معاف کردو)، اور انصاریوں کے بارے میں آپ کا ارشاد ہے: ''اقبلوا من محسنهم، وتجاوزوا عن مسيئهم"[2] (ان کے بھلائی کرنے والے سے قبول کرلو اور برائی کرنے والے سے درگزر کردو)، نیز جس نے آپ سے کہا تھا: میں نے ایک خاتون سے ملاقات کی اور وطی سے کم درجہ کا اس سے گناہ کیا، اس سے آپ کا ارشاد: ''أصليت معنا''[3] (کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی؟)، اس نے جواب ہاں سے دیا تو آپ نے اللہ تعالی کے اس ارشاد کی تلاوت فرمائی: "إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ"[4] (بیشک نیکیاں مٹادیتی ہیں بدیوں کو)، لہذا امام کو معافی کا اختیار رہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ تعزیر جب اللہ تعالی کے حق سے متعلق ہو تو معاف کرنا جائز نہیں ہے، جیسے نماز چھوڑنے والے سے متعلق، اور اصطخری اپنے رسالہ میں کہتے ہیں: جو شخص صحابہ میں سے کسی پر طعن کرے اس کی تادیب کرنا سلطان پر واجب ہے اور اس کو اس کے معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے، اور بعض کہتے ہیں: تعزیر میں سے جو منصوص علیہ ہیں جیسے اپنی بیوی کی باندی یا مشترک باندی سے وطی کرنا تو اس میں حکم ماننا واجب ہوگا اور ان کے نزدیک یہاں معافی جائز نہیں ہوگی بلکہ حد کی تنفیذ ممتنع ہونے کی وجہ سے تعزیر واجب ہوگی۔

اور بعض کہتے ہیں کہ معافی اس شخص کے لئے ہوتی ہے جس سے چوک اور لغزش ہوجائے، نیز اہل شرف اور پاک دامن لوگوں میں ہوتی ہے، اس بنیاد پر معافی میں مجرم کی شخصیت کا اعتبار ہوگا۔

اور تعزیر جب کسی آدمی کے حق کے لئے ہو تو ایک قول اسی طرح ہے کہ ولی امر کے لئے اس کو چھوڑ دینا اور معاف کرنا جائز ہوگا، حتی کہ صاحب حق مطالبہ کرے تب بھی اس سلسلہ میں اس کا حال اس تعزیر کی طرح ہوگا جو اللہ تعالی کا حق ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ قصاص کی طرح ہی صاحب حق کے مطالبہ کے وقت اس کا ترک کرنا جائز نہیں ہوگا، چنانچہ یہاں ولی امر کو معافی یا اس جیسی چیز سے اس کے ترک کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے۔

حاکم جب مصلحت عامہ سے تعلق رکھنے والی چیز میں تعزیر سے معافی دے دے اور تعزیر سے کسی آدمی کا حق متعلق ہو جیسے گالی دینا تو آدمی کا حق ساقط نہیں ہوگا بلکہ حاکم کے لئے اس شخص کا حق وصول کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ قول راجح کے مطابق امام کو فرد کی جانب سے معافی کا حق نہیں ہے۔

آدمی جب اپنے حق سے معافی دے دے تو اس کا معاف کرنا جائز ہوگا لیکن اس سے حکومت کا حق متاثر نہیں ہوگا، ماوردی نے اس سلسلہ میں دو حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے:

الف۔ جب آدمی ترافع (معاملہ عدالت وغیرہ میں لے جانے) سے پہلے ہی معاف کردے تو حاکم کو تعزیر یا معافی کے درمیان اختیار رہے گا۔

ب۔ اور جب معاملہ عدالت میں لے جانے کے بعد معافی پائی جائے تو حکومت کے حق کی طرف سے سزا دینے کے سلسلہ میں دو

---

(۱) حدیث: "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود......" کی روایت احمد (۱۸۱/۶ طبع المیمنیہ) نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔
عبدالحق کہتے ہیں: ابن عدی نے اس کو باب واصل بن عبدالرحمان الرقاشی میں بیان کیا ہے اور کسی علت کا ذکر نہیں کیا ہے، حافظ کہتے ہیں: واصل یعنی ابوحرہ ضعیف ہیں، اور ابن حبان کی سند میں ابوبکر بن نافع ہیں اور ابوزرعہ نے اس حدیث میں ان کے ضعف کی صراحت کی ہے (نیل الاوطار ۱۴۳/۷، ۱۴۴)۔

(۲) حدیث: "اقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم......" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ پر گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أصليت معنا؟" کی تخریج فقرہ نمبر ۱۰ پر گذر چکی ہے۔

(۴) سورۂ ہود ر ۱۱۴۔

اقوال ہیں:

اول: ابوعبد اللہ زبیری کے قول میں معافی سے اسقاط ہوجائے گا اور اس میں تعزیر کرنے کا اختیار حاکم کونہیں ہوگا، اس لئے کہ حد قذف زیادہ سخت ہوتی ہے، اور معاف کرنے سے اس کا حکم ساقط ہوجاتا ہے تو حکومت کے حق کے لئے تعزیر کا حکم بدرجۂ اولی ساقط ہوجائے گا۔

دوم: دوسرا قول جو زیادہ قوی ہے، وہ یہ ہے کہ صاحب حق کے معاف کرنے کے باوجود حاکم کو تعزیر کا اختیار رہے، خواہ اس کے یہاں مقدمہ آچکا ہو یا نہ آیا ہو حد قذف میں معافی کے برخلاف دونوں صورتوں میں، اس لئے کہ سد حارکرنا حقوق عامہ میں سے ہے[1]۔

توبہ سے تعزیر کا سقوط:

۵۸ - تعزیر میں توبہ کے اثر کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے: چنانچہ حنفیہ، مالکیہ اور بعض شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک توبہ سے سزا ساقط نہیں ہوگی، اس لئے کہ توبہ گناہ کا کفارہ ہے، اور ان حضرات کے یہاں اس کی علت یہ ہے کہ محاربہ (ڈاکہ زنی) کو چھوڑ کر دوسرے جرائم کی سزاؤں کے بارے میں وارد دلائل عام ہیں، ان میں تائب اور غیر تائب کے حکم میں فرق نہیں کیا گیا ہے، اس کے علاوہ سزا ساقط کرنے میں توبہ کو مؤثر بنانا سزا سے فرار اختیار کرنے کے لئے ہر ایک کو توبہ کا دعوی کرنے کا حق دے دے گا۔

اور دوسرے فریق کے نزدیک جن میں شافعیہ اور حنابلہ بھی ہیں، محاربہ کی حد پر قیاس کرکے (مجرم پر) قدرت سے پہلے کی توبہ سزا کو ساقط کردے گی، ان حضرات کی دلیل صحیحین میں وارد حضرت انسؓ کی یہ روایت ہے: میں نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ تھا تو ایک آدمی آیا اور اس نے کہا: اے اللہ کے رسول! میں حد کا مستحق ہوگیا ہوں، لہذا آپ اسے مجھ پر نافذ کردیں، آپ نے اس سے حد کے بارے میں سوال نہیں کیا اور نماز کا وقت ہوگیا، اور اس نے نبی کریم علیہ السلام کے ساتھ نماز پڑھی، پھر جب نبی کریم علیہ السلام نے نماز پوری کرلی تو وہ آدمی آپ علیہ السلام کے پاس کھڑا ہوگیا اور اس نے اپنی بات دہرائی تو آپ علیہ السلام نے فرمایا: "أليس قد صليت معنا؟" (کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے؟) اس نے کہا: ہاں (پڑھی ہے)، فرمایا: "فإن الله عزوجل قد غفر لک ذنبک" (تو اللہ تعالی نے تمہارا گناہ معاف کردیا)، اس حدیث میں دلیل ہے کہ مجرم نے جب توبہ کرلی تو اس کی مغفرت کردی گئی، اس کے علاوہ جب ضرر اور تعدی کی شدت کے باوجود محاربہ میں توبہ جائز ہے تو اس سے کم میں توبہ بدرجہ اولی درست ہوگی۔

یہ حضرات توبہ کے ذریعہ سقوط کو ان جرائم تک محدود رکھتے ہیں جن میں اللہ تعالی کے حق پر زیادتی ہو برخلاف ان کے جو افراد سے متعلق ہو۔

ابن تیمیہ اور ابن القیم فرماتے ہیں کہ توبہ تعزیر اور غیر تعزیر میں سزا کو دور کردے گی، جیسا کہ محاربہ (ڈاکہ زنی) میں اسے دور کردیتی ہے، بلکہ محاربہ کے مقابلہ میں دوسرے جرائم میں بدرجہ اولی توبہ سزا کو دور کردے گی، اس لئے کہ محاربہ کا ضرر زیادہ شدید ہے، اور جو لوگ توبہ کے بعد سرے سے سزا نافذ کرنے کے عدم جواز کے قائل ہیں ان کے درمیان اور ان حضرات کے مسلک کے درمیان جو فرماتے ہیں کہ سزا ساقط کرنے میں توبہ کا قطعاً کوئی اثر نہیں ہوتا، اس کو ایک درمیانی مسلک سمجھا جاتا ہے اور اس رائے پر یہ بات مترتب ہوئی کہ وہ تعزیر جو

---

(۱) معافی سے متعلق مراجعت فرمائیں: فصول الاسروشنی رص ۳، ابن عابدین ۳ر ۱۸۸، مواہب الجلیل ۶ر ۳۲۰، تبصرۃ الحکام ۲ر ۳۶۹، اسنی المطالب ۴ر ۱۶۲، ۱۶۳، نہایۃ المحتاج ۷ر ۱۷۵، الماوردی رص ۲۲۵، کشاف القناع ۴ر ۷۴، المغنی ۱۰ر ۳۴۹، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی رص ۲۶۶۔

اللہ کے حق کے لئے واجب ہوتی ہے وہ توبہ سے ساقط ہوجاتی ہے، الا یہ کہ جرم کرنے والا اپنے کو پاک کرنے کے لئے خود سزا کو اختیار کرے، لہذا توبہ اس شرط کے ساتھ تعزیر ساقط کردیتی ہے کہ مجرم اس کے نفاذ کا مطالبہ نہ کرے اور یہ مصلحت عامہ کے حقوق کی نسبت سے ہے، اور اس کے قائلین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالی نے کفار کی توبہ کو گزشتہ کی معافی کا سبب قرار دیا ہے(۱)۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالی کے اس ارشاد سے ہے: "قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ"(۲) (آپ کہہ دیجئے (ان) کافروں سے کہ اگر یہ لوگ باز آجائیں گے تو جو کچھ پہلے ہو چکا ہے، انہیں معاف کردیا جائے گا) نیز سنت بھی اس پر اسی طرح دلالت کرتی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے: "التائب من المذنب کمن لاذنب له"(۳) (گناہوں سے توبہ کرنے والا اس شخص کی طرح ہے جس سے کوئی گناہ نہ ہوا ہو)۔

(۱) تعزیر میں توبہ سے متعلق مراجعت کریں: الکاسانی ۷/ ۹۶، الاستروشنی رص ۳، ۴، مواہب الجلیل ۶/ ۳۱۶، ۳۱۷، التاج والإکلیل علی ہامشہ، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۸۲، حاشیۃ الرہونی علی شرح الزرقانی ۸/ ۱۵۲، ۱۵۳، اسنی المطالب ۴/ ۱۵۵، ۱۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶، المغنی ۱۰/ ۳۱۶، ۳۱۷، اعلام الموقعین ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸۔

(۲) سورۂ انفال ر ۳۸۔

(۳) حدیث: "التائب من المذنب کمن لا ذنب له....." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۴۲۰ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے اور شواہد کی وجہ سے ابن حجر نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ سخاوی کی "المقاصد الحسنہ" (ص ۱۵۲ طبع الخانجی) میں ہے۔

تعزیت

تعریف:

۱- لغت میں تعزیت "عزّی" کا مصدر ہے، جب کوئی مصیبت زدہ کو صبر دلائے اور اس کی غم خواری کرے۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، اور شربینی کہتے ہیں: یہ صبر کا حکم دینے، اس پر اجر کے وعدہ کے ذریعہ ابھارنے، گناہ سے ڈرانے، نیز میت کے لئے مغفرت کی اور مصیبت زدہ کے لئے مصیبت کی تلافی کی دعا کرنے کا نام ہے(۱)۔

شرعی حکم:

۲- جس کو مصیبت لاحق ہوگئی ہو اس سے تعزیت کے مستحب ہونے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے(۲) اور اس کی مشروعیت میں اصل یہ حدیث ہے: "من عزی مصابا فله مثل أجره"(۳) (جو کسی مصیبت زدہ کی تعزیت کرے گا اس کو اسی کے ثواب کے مثل ثواب ملے گا) نیز یہ حدیث ہے: "مامن مؤمن یعزي أخاه

(۱) اسنی المطالب ۱/ ۳۳۴، مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳۔

(۲) سابقہ مراجع نیز المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۴۳۔

(۳) حدیث: "من عزی مصابا فله مثل أجره" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۷۶ طبع الحلبی) نے حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوعا کی ہے اور ابن حجر نے "التلخیص" (۲/ ۱۳۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

بمصيبة إلا كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة"[1] (جو بھی مسلمان اپنے بھائی کی کسی مصیبت پر اس سے تعزیت کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کو اعزاز کے جوڑے میں سے پہنائے گا)۔

تعزیت کی کیفیت اور تعزیت کس کے لئے ہوگی:

۳- مصیبت زدہ بڑوں، چھوٹوں، مردوں اور عورتوں کی تعزیت کی جائے گی، سوائے اس بچہ کے جو عقل نہ رکھتا ہو اور سوائے عورتوں میں سے نوجوان عورت کے کہ فتنہ کے خوف سے اس سے صرف عورتیں اور اس کے محارم ہی تعزیت کریں گے، اور ابن عابدین نے "شرح المنیہ" سے نقل کیا ہے کہ مردوں اور ان عورتوں سے تعزیت کرنا مستحب ہے جو فتنہ میں مبتلا نہ کردیں، دردیر کہتے ہیں: میت کے گھر والوں کی تعزیت مستحب ہے سوائے اس عورت کے جس سے فتنہ کا خوف ہو[2]۔

تعزیت کی مدت:

۴- جمہور فقہاء کے نزدیک تعزیت کی مدت تین دن ہے، انہوں نے اس کے لئے شارع (نبی کریم ﷺ) کے اس ارشاد میں صرف تین دن تک سوگ کی اجازت دینے سے استدلال کیا ہے: "لا يحل لامرأة تومن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج: أربعة أشهر وعشرا"[3] (اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت کے لئے سوائے شوہر پر چار مہینہ دس دن سوگ کرنے کے کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانا جائز نہیں ہے) اور اس کے بعد تعزیت کرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ تعزیت سے مصیبت زدہ کے دل کا سکون مقصود ہوتا ہے اور زیادہ تر تین دن کے بعد سکون قلب ہوجاتا ہے، لہذا تعزیت کرکے اس کا غم تازہ نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ جس سے تعزیت کی جارہی ہے یا جو تعزیت کررہا ہے ان دونوں میں سے کوئی غیر موجود ہو اور تین دن کے بعد ہی آئے تو اس کی تعزیت تین دن کے بعد کی جائے گی۔

اور امام الحرمین نے ایک قول نقل کیا ہے اور وہ بعض حنابلہ کا بھی قول ہے کہ تعزیت کی کوئی مدت نہیں ہے بلکہ تین دن کے بعد بھی باقی رہے گی، اس لئے کہ تعزیت کا مقصد تو دعا، صبر پر آمادہ کرنا اور بے صبری سے روکنا ہے، اور یہ بات زیادہ زمانہ گزرنے کے بعد بھی ہوسکتی ہے۔

تعزیت کا وقت:

۵- جمہور فقہاء کے نزدیک تعزیت میں افضل یہ ہے کہ وہ تدفین کے بعد ہو، اس لئے کہ تدفین سے پہلے میت کے گھر والے اس کی تجہیز میں مشغول رہتے ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس کے دفن کے بعد اس کی جدائی کی وجہ سے وحشت زیادہ ہوتی ہے، تو یہ وقت تعزیت کے لئے زیادہ اچھا ہے۔

اور جمہور شافعیہ کہتے ہیں کہ ہاں الا یہ کہ میت کے گھر والوں سے تدفین سے پہلے ہی بے صبری کی شدت کا اظہار ہو تو ان کی تعزیت میں جلدی کی جائے گی تا کہ ان کی بے صبری دور ہوجائے یا ہلکی ہوجائے۔

(۱) حدیث: "ما من مومن يعزي أخاه بمصيبة إلا كساه الله......" کی روایت خطیب نے اپنی تاریخ (۷/ ۳۹۷ طبع مطبعۃ السعادہ) میں کی ہے اور اس کی سند میں جہالت ہے۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۴، ۳۵۵، المغنی ۲/ ۵۴۳، ۵۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹، ۶۰۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، ۶۰۴۔

(۳) حدیث: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر......" کی روایت بخاری (الفتح ۳/ ۱۴۶ طبع السلفیہ) نے حضرت ام حبیبہؓ سے کی ہے۔

اور امام ثوری سے منقول ہے کہ تدفین کے بعد تعزیت کرنا مکروہ ہے (۱)۔

تعزیت کی جگہ:

۶- فقہاء نے تعزیت کے لئے مسجد میں بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اور شافعیہ وحنابلہ نے تعزیت کے لئے اس طور پر بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے کہ میت کے گھر والے کسی جگہ اکٹھے ہوجائیں تا کہ لوگ ان کے پاس تعزیت کے لئے آئیں، اس لئے کہ یہ نئی چیز ہے اور بدعت ہے، نیز اس لئے کہ وہ غم کو تازہ کرتی ہے، اور حنفیہ نے گھر کے دروازہ پر تعزیت کے لئے بیٹھنے کی کراہت پر اس صورت میں ان کی موافقت کی ہے جب کسی ممنوع کے ارتکاب پر مشتمل ہو جیسے میت کے گھر والوں کی طرف سے بستر بچھانا اور کھانا ہونا۔

اور طحطاوی نے ''شرح السید'' سے نقل کیا ہے کہ کسی ممنوع کے ارتکاب کے بغیر تعزیت کے لئے تین دن تک بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۲)۔

اور مالکیہ کے نزدیک تعزیت کا مصیبت زدہ کے گھر میں ہونا افضل ہے (۳)۔

اور بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ مکروہ تو میت کے گھر والوں کے پاس رات گزارنا اور جو ایک مرتبہ تعزیت کر چکا ہو اس کا ان کے پاس بیٹھنا، یا تعزیت کرنے والے کا تعزیت کی مقدار سے بہت زیادہ دیر تک نشست کو طول دینا ہے (۴)۔

(۱) المجموع ۵/۳۰۶۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۳۹۔

(۳) الدسوقی ۱/۴۱۹۔

(۴) کشاف القناع ۲/۱۶۰۔

تعزیت کے الفاظ:

۷- ابن قدامہ کہتے ہیں: تعزیت کے بارے میں ہمیں کسی متعین چیز کا علم نہیں ہے، سوائے اس روایت کے جو امام احمد سے ہے، فرماتے ہیں: روایت ہے کہ نبی کریم علیہ السلام نے ایک شخص کی تعزیت کی اور فرمایا: "رحمک الله و آجرک" (۱) (اللہ تم پر رحم کرے اور تمہیں اجر دے)، اور امام احمد نے (اپنے تلامذہ میں سے ایک) ابو طالب سے تعزیت کی، اور مسجد کے دروازہ پر کھڑے ہوگئے اور فرمایا: اللہ تمہارے ثواب کو بڑھادے اور تمہاری بہترین تعزیت کرے۔ اور ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ جب کسی مسلمان سے مسلمان میت کے بارے میں تعزیت کرے تو کہے: اللہ تمہارے اجر کو بڑھادے، تمہاری اچھی تعزیت کرے اور تمہارے میت پر رحم فرمائے۔

اور بعض اہل علم نے یہ مستحب قرار دیا ہے کہ وہی کہے جس کی روایت جعفر بن محمد عن ابیہ عن جدہ نے کی ہے، فرماتے ہیں: "لما توفي رسول الله ﷺ وجاءت التعزية، سمعوا قائلاً يقول: إن في الله عزاء من كل مصيبة وخلفا من كل هالک، ودركا من كل مافات، فبالله فثقوا، وإياه فارجوا، فإن المصاب من حرم الثواب" (۲) (جب رسول اللہ علیہ السلام کا وصال ہوگیا اور تعزیت کا وقت آیا تو لوگوں نے ایک کہنے والے کو کہتے ہوئے سنا: اللہ کی ذات میں ہر مصیبت کے لئے تسلی ہے، اور ہر ہلاک ہونے والے کا بدل ہے اور ہر چھوٹ جانے والی چیز کی تلافی ہے، تو تم لوگ اللہ ہی پر بھروسہ کرو، اسی

(۱) امام احمد سے منقول اثر کی روایت ابوداؤد نے مسائل الامام احمد (ص ۱۳۸، ۱۳۹ شائع کردہ دار المعرفہ) میں کی ہے۔

(۲) اثر: "لما توفي رسول الله ﷺ وجاءت التعزية....." کی روایت شافعی نے اپنی مسند (۱/۲۱۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ) میں کی ہے اور دیکھئے: المغنی ۲/۵۴۴۔

سے امید وابستہ کرو، اس لئے کہ مصیبت زدہ تو وہ ہے جو ثواب سے محروم ہے)۔

کیا مسلمان سے کافر کی تعزیت یا اس کے برعکس کرے گا؟

۸ - امام شافعی اور اپنی ایک روایت میں امام ابو حنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ مسلمان سے کافر کی اور اس کے برعکس تعزیت کرے گا، اور کافر سے مراد غیر حربی ہے۔

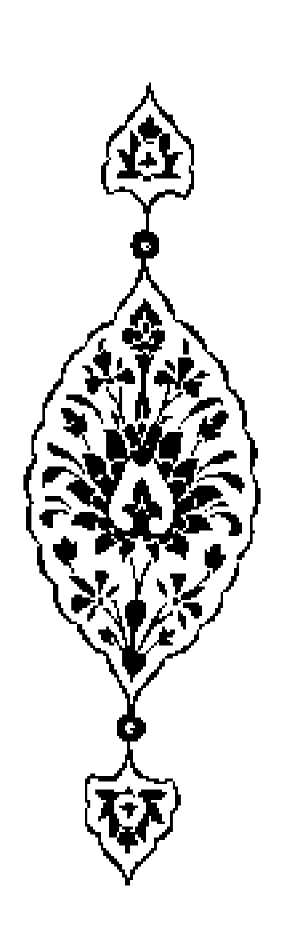
اور امام مالک اس طرف گئے ہیں کہ مسلمان سے کافر کی تعزیت نہیں کرے گا۔

اور حنابلہ میں سے ابن قدامہ کہتے ہیں کہ اگر کسی مسلمان سے کافر کی تعزیت کرے تو کہے: اللہ تمہارا ثواب بڑھادے اور تمہیں اچھا صبر دے(۱)۔

میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا:

۹ - میت کے گھر والوں کے پڑوسیوں کے لئے ان کے واسطے کھانا تیار کرنا مسنون ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "اصنعوا لأهل جعفر طعاما، فانه قد جاء هم ما يشغلهم"(۲) (جعفر کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرو، اس لئے کہ ان کے پاس ان کو مشغول کردینے والی چیز آگئی ہے)۔

اور یہ مکروہ ہے کہ میت کے گھر والے لوگوں کے لئے کھانا تیار کریں، اس لئے کہ اس میں ان کی مصیبت پر اضافہ اور ان کی مشغولیت میں مشغولیت، نیز اہل جاہلیت سے تشبہ ہے، اس لئے کہ حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ کی روایت ہے کہ ہم لوگ میت کے گھر والوں کے پاس اکٹھا ہونے اور اس کے دفن ہونے کے بعد کھانا تیار کرنے کو نوحہ میں شمار کرتے تھے"(۱)۔



(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۳۵۵، ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، المغنی ۱/ ۵۴۴، ۵۴۵، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۱۹۔

(۲) حدیث: "اصنعوا لأهل جعفر طعاما......" کی روایت ترمذی (۳/ ۳۱۴ طبع الحلبی) نے حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے کی ہے اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

(۱) حضرت جریر بن عبداللہ کی روایت: "كنا نعد الاجتماع إلى أهل الميت......" کی روایت احمد (۲/ ۲۰۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور نووی نے المجموع (۵/ ۳۲۰ طبع المنیریہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے۔
نیز دیکھئے: ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، مغنی المحتاج ۱/ ۳۶۸، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۵۵۰۔

تعشیر

تعریف:

۱-لغت میں تعشیر "عَشَّرَ" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "عشَّر القوم وعشرهم": جب ان کے مالوں کا عشر لیا ہو اور "عشّار" وہ شخص ہے جو عشر وصول کرتا ہے، "وقد عشرت الناقة": اونٹنی عشراء یعنی حاملہ ہوگئی جبکہ اس کے دس مہینہ پورے ہوگئے ہوں۔

اور اصطلاح میں اس کا معنی اس کے لغوی معنی کی طرح ہے، اور اصطلاح میں اس کا استعمال قرآن مجید میں عواشر (دہا) لگانے کے معنی میں بھی ہوتا ہے اور عاشرہ (دہا) ہر دس آیات کے اختتام پر مصحف کا دائرہ ہے(۱) اور عاشرہ وہ آیت بھی ہے جس پر دس کا عدد پورا ہوتا ہے۔

اور عشر لینے کے معنی میں "تعشیر" کے احکام جاننے کے لئے "عشر" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

مصحف میں تعشیر (دہا لگانے) کی تاریخ:

۲- ابن عطیہ کہتے ہیں: بعض تواریخ میں میرے سامنے یہ بات گزری ہے کہ اس کا حکم مامون عباسی نے دیا، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ حجاج نے کیا، اور قتادہ کہتے ہیں: انہوں نے شروعات کی تو نقطے لگائے، پھر تخمیس (پانچ کا نشان) کی پھر تعشیر (دس کا نشان) کی۔

(۱) القاموس، مختار الصحاح، لسان العرب، مفردات غریب القرآن للراغب المغنی ۸/۵۱۶۔

اور یحیی بن ابی کثیر کہتے ہیں: قرآن مصاحف میں مجرد (تمام علامات سے خالی) تھا تو سب سے پہلے انہوں نے باء، تاء اور ثاء کے نقطوں کی ایجاد کی اور فرمایا: اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور یہ اس کے لئے نور ہے، پھر آیت کے خاتمہ پر نقطے ایجاد کئے، پھر آغاز اور اختتام کی ایجاد کی(۱)۔

تعشیر کا حکم:

۳- ابو عمرو دانی نے اپنی کتاب "البیان" میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے مصاحف میں تعشیر کو ناپسند کیا اور وہ اسے مٹا دیتے تھے، اور حضرت مجاہد سے منقول ہے کہ وہ مصاحف میں تعشیر اور عطر ناپسند کرتے تھے۔

اور حنفیہ کہتے ہیں کہ مصحف کو آراستہ کرنا، اس کی تعشیر کرنا اور نقطہ لگانا، یعنی اعراب ظاہر کرنا جائز ہے اور اس سے بڑی سہولت حاصل ہوجاتی ہے، خاص طور سے عجمیوں کے لئے، لہذا وہ مستحسن ہوگا، اس بنیاد پر سورتوں کے نام، آیات کی تعداد اور وقف وغیرہ کی علامات لکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، چنانچہ یہ سب بدعت حسنہ ہیں، ان حضرات نے فرمایا: حضرت ابن مسعود سے جو یہ روایت ہے کہ "قرآن کو مجرد (علامات سے خالی) کردو" یہ ان کے زمانہ میں تھا، اور کتنی ہی چیزیں زمان ومکان کے بدلنے سے بدل جاتی ہیں(۲)۔

اور مالکیہ کے یہاں یہ ہے کہ یہ سوائے روشنائی کے، سرخ رنگ اور دوسرے رنگوں سے مکروہ ہے، اشہب کہتے ہیں: ہم نے امام مالک سے سنا جب ان سے سرخ اور غیر سرخ رنگوں سے مصحف میں عشور لگانے کے بارے میں پوچھا گیا تھا تو انہوں نے اس کو مکروہ قرار دیا اور فرمایا:

(۱) تفسیر القرطبی ۱/۶۳، الاتقان ۲/۱۷۱۔

(۲) البرہان فی علوم القرآن ۱/۲۵۰، ۲۵۱، التبیان فی آداب حملة القرآن ۳۸ طبع البابی الحلبی۔

روشنائی سے مصحف کی تعشیر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے (۱)۔

تعصیب

دیکھئے: ''عصبہ''۔

تعقیب

دیکھئے: ''موالاۃ'' اور ''تتابع''۔

تعلم

دیکھئے: ''تعلیم''۔

(۱) القرطبی ار ۶۴، طبع دار الکتب۔

تعلّی

تعریف:

۱ - لغت میں تعلّی کے کئی معانی ہیں: ان میں ایک یہ ہے کہ وہ علو یعنی بلندی سے ماخوذ ہے۔ عُلو کل شيء وعَلوه وعِلوه: ہر چیز کا سب سے بلند حصہ۔ علا الشيء علوا فهو علي: چیز بلند ہوگئی، اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے: ''فإذا هو يتعلّى عني'' (اچانک ہی وہ مجھ سے بڑھنے لگا یعنی مجھ پر بلند ہونے لگا) اور ''تعالی'': یعنی بلند ہوا اور ''تعلّی'' یعنی آہستگی سے بلند ہوا (۱)۔

اصطلاحی معنی لغوی معنی سے باہر نہیں ہے، اس لئے کہ فقہاء کے یہاں اس سے ایک عمارت پر دوسری عمارت کو بلند کرنا مراد لیا جاتا ہے۔

حق تعلّی کے احکام:

۲ - حق تعلّی: کو یا تو اس کا مالک خود اپنے لئے استعمال کرے گا یا اس کو دوسرے سے بیچے گا۔

اپنے لئے استعمال کرنے کے بارے میں مجلّہ ''الاحکام العدلیہ'' دفعہ (۱۱۹۸) میں صراحت ہے کہ ہر ایک کو اپنی مملوک دیوار پر تعلّی کا نیز جو چاہے اس پر بنانے کا حق ہوگا، اور جب تک کھلا ہوا نقصان نہ ہو اس کے پڑوسی کو روکنے کا اختیار نہیں ہوگا۔

(۱) المغرب فی ترتیب المعرب، لسان العرب۔

اور اتاسی اس دفعہ کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کے اس گمان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ وہ اس پر ہوا اور دھوپ بند کردے گی جیسا کہ حامدیہ میں اس کا فتوی ہے، اس لئے کہ یہ ضرر فاحش نہیں ہے، اور ''الانقرویہ'' میں ہے: اسے اپنی دیوار پر پہلے سے بڑھ کر بنانے کا اختیار ہے اور اس کے پڑوسی کو روکنے کا اختیار نہیں ہوگا، اگر چہ وہ آسمان کی بلندی تک پہنچ جائے [1]۔

رہا اس کو فروخت کرنا تو جمہور (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) مندرجہ ذیل تفصیل کے مطابق اس کے جواز کی طرف گئے ہیں:

مالکیہ نے اس کی اجازت اس وقت دی ہے جب مبیع کی معین مقدار ہو جیسے زمین یا عمارت سے متصل محل کے اوپر فضاء کے محل میں سے دس گز (کا بیچنا) اس طور پر کہ ایک شخص کی عمارت سے خالی ایک زمین ہو جس پر تعمیر کرنے کا ارادہ ہو یا اس کے پاس کوئی عمارت ہو جس کے اوپر تعمیر کا ارادہ ہو، اور اس سے ایک شخص اس کے خلاء کی ایک متعین مقدار خریدے جو اس عمارت کے اوپر ہوگا جس کے بنانے کا اس نے ارادہ کیا ہے، تو جب اس عمارت کی صفت بیان کردے جس کو نیچے یا اوپر بنانے کا ارادہ ہے تو ضرر کی کمی کی وجہ سے (خرید فروخت) جائز ہوگی، اس لئے کہ نیچے والے کی خواہش ہوگی کہ بالا خانہ ہلکا ہو اور بالا خانہ والے کی خواہش ہوگی کہ نچلا حصہ مضبوط ہو، اور اوپری تعمیر کے مالک کو تعمیر کے علاوہ (دوسری چیزوں میں) اپنی عمارت کے علو سے نفع اٹھانے کا اختیار رہوگا، اس لئے کہ وہ اس تمام فضاء کا مالک ہے جو نچلی عمارت کے اوپر ہے، اور نیچے والے کو اوپری عمارت کے علو سے تعمیر یا غیر تعمیر کے ذریعہ انتفاع کا حق نہیں ہوگا۔

اور شافعیہ نے اس صورت میں اس کی اجازت دی ہے جب حق تعمیر یا علو کی بیع ہو، اس طور پر کہ اس سے کہا ہو: میں نے تم سے حق تعمیر یا تعمیر کے لئے علو متعینہ قیمت پر بیچ دیا، اس صورت کے برخلاف جب اس سے علو بیچے اور اس پر تعمیر نہ کرنے کی شرط لگادے یا اس پر تعمیر کرنے کا (نفیاً یا اثباتاً) ذکر ہی نہ کرے، لیکن خریدار کو تعمیر کے علاوہ قیام وغیرہ کے ذریعہ انتفاع کا اختیار رہوگا جیسا کہ ماوردی کی پیروی کرتے ہوئے سبکی نے صراحت کی ہے۔

اور حنابلہ نے علو کی خریداری جائز قرار دی ہے، خواہ ابھی وہ مکان تعمیر ہی نہ ہوا ہو جس کا علو خریدا ہو، بشرطیکہ اوپری اور نچلے حصہ کا وصف بیان کردے تاکہ دونوں معلوم ہوجائیں، تاکہ خریدار تعمیر کرے یا اس کے اوپر اس بنیا دیا لکڑی کو رکھے جس کی صفت بیان کی جاچکی تھی، اور یہ اس وجہ سے صحیح ہے کہ علو بائع کی ملکیت ہے، لہذا اس کے لئے اس کا بیچنا اور اس کا معاوضہ لینا ٹھہرنے ہی کی طرح جائز ہوگا [1]۔

حنفیہ کے نزدیک حق علو کی بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نہ وہ مال ہے اور نہ مال سے متعلق حق ہے، بلکہ وہ ہوا (یعنی خلاء) سے متعلق حق ہے اور فضاء ایسا مال نہیں ہے جس کی بیع کی جائے، اس لئے کہ مال وہ ہے جس پر قبضہ کرنا اور احراز (ذخیرہ کرنا) ممکن ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ نچلا حصہ کسی آدمی کا ہو اور اوپری کسی دوسرے کا ہو اور دونوں گر جائیں یا تنہا علو گر جائے، اور علو کا مالک علو بیچے تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس وقت حق تعلّی کے علاوہ کوئی چیز مبیع نہیں ہے۔

اسی بناپر اگر انہدام سے پہلے علو بیچے تو جائز ہوگا، اور اگر قبضہ سے پہلے گر جائے تو قبضہ سے پہلے فروخت کردہ مال ہلاک ہوجانے کی وجہ سے بیع باطل ہوجائے گی اور وہ انہدام کے بعد حق تعلّی کا بیچنا ہے اور وہ مال نہیں ہے، چنانچہ اگر علو نیچے والے کا ہو اور کہے: میں

---

(1) شرح مجلۃ الأحکام العدلیہ ۴/ ۱۶۷ طبع حمص۔

(1) جواہر الإکلیل ۲/ ۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۳/ ۱۴، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۵/ ۲۲، أسنی المطالب شرح روض الطالب ۲/ ۲۵۵، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۶۳، مطالب أولی النہی ۳/ ۵۰، منشورات المکتب الاسلامی دمشق۔

نے اس نچلے حصہ کا علو تم سے اتنے میں بیچا تو صحیح ہوگا، اور نچلے حصہ کی چھت نیچے والے کی ہوگی اور خریدار کو اس پر قیام کا حق ہوگا، یہاں تک کہ اگر علو منہدم ہوجائے تو اسے اس پر پہلے جیسے دوسرے علو کی تعمیر کا اختیار رہوگا، اس لئے کہ سفل مسقّف (چھت دار) عمارت کا نام ہے، لہٰذا سفل کی سطح سفل کی چھت ہوگی (۱)۔

منہدم ہونے اور تعمیر کرنے میں علو اور سفل کے احکام:

۳- حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ سفل جب اس کے مالک کے عمل کے بغیر خود سے منہدم ہوجائے تو تعدی نہ ہونے کی وجہ سے اس کو تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور اگر اس نے اس کو گرایا ہو تو اسے اس کی تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ اس نے بالا خانہ والے پر تعدی کی ہے اور وہ علو پر ٹھہرنا ہے (یعنی اس کے ٹھہرنے کے حق کو نقصان پہنچایا ہے)، اور علو والے کو اختیار ہے کہ سفل کی تعمیر کرے، پھر اگر صاحب سفل کی اجازت سے یا قاضی کی اجازت سے تعمیر کی ہو تو جو کچھ خرچ کیا ہے اس کا مطالبہ صاحب علو سے کرے ورنہ جس دن اسے تعمیر کیا ہے اس کی عمارت کی قیمت کا مطالبہ کرے۔

جب صاحب علو سفل کی تعمیر کرے گا تو اس کو اختیار رہوگا کہ صاحب سفل کو سکونت اختیار کرنے سے روک دے یہاں تک کہ صاحب علو نے اس کے سفل کی تعمیر میں جو کچھ خرچ کیا ہے وہ اسے دے دے، اس لئے کہ وہ مجبور تھا۔

دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی ملک میں حق ہوگا، علو والے کو ٹھہرنے کا حق ہوگا اور سفل والے کو سفل سے بارش اور دھوپ ہٹانے کا حق ہوگا، اور اگر سفل والا اپنے سفل کو اور علو والا اپنے علو کو

(۱) الہدایہ وفتح القدیر والکفایہ والعنایہ بالہامش ۶/ ۶۴، ۶۶ دار احیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۹۱۔

گرادے تو سفل والے پر اس کے سفل کی تعمیر لازم کردی جائے گی، کیونکہ اس نے صاحب علو کے ایسے حق کو فوت کردیا ہے جو ملک سے ملحق ہے تو اس کا معاملہ اسی طرح ہوگا جیسے اس نے اس کی کسی ملک کو فوت کردیا ہوتا۔

پھر جب سفل والا اپنے سفل کی تعمیر کرے اور علو والے سے اپنے علو کی تعمیر کا مطالبہ کرے تو اسے تعمیر پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ سفل والے کا علو میں حق ہے، اور اگر علو اس کے عمل کے بغیر منہدم ہوگیا ہو تو تعدی نہ ہونے کی وجہ سے اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے کہ تعدی کے بغیر سفل منہدم ہوجاتا، اور سفل کی چھت سفل والے کی ہوگی (۱)۔

۴- مالکیہ کہتے ہیں کہ سفل (نیچے کی منزل) اگر کمزور ہوجائے اور گرنے کے قریب ہوجائے، اور اس کی وجہ سے صاحب سفل کے علاوہ دوسرے کی عمارت جو سفل کے اوپر ہے، اس کے گرنے کا اندیشہ ہو تو صاحب سفل کے خلاف اپنے سفل کی تعمیر کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر انکار کرے تو اس کے خلاف سفل کو ایسے شخص سے بیچنے کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کی تعمیر کرے، اور اگر بالا خانہ نچلی منزل پر گر جائے اور اسے گرادے تو سفل کے مالک کو تعمیر کرنے یا تعمیر کرنے والے کے ہاتھ بیچنے پر مجبور کیا جائے گا، تاکہ علو کا مالک اس پر اپنے علو کی تعمیر کرلے اور سفل والے پر اوپری حصہ کو معلق کرنا یعنی اس کو لکڑی وغیرہ پر رکھنا ضروری ہوگا، تاکہ سفل کی تعمیر کرے اور اس پر اپنے سفل کو چھپانے والی چھت ضروری ہوگی، اس لئے کہ سفل کو گھر کی چھت اسی کی وجہ سے کہا جاتا ہے، اسی لئے تنازعہ کے وقت اس کا فیصلہ صاحب سفل کے لئے کیا جاتا ہے، رہی اس کے اوپر کی فرش تو وہ بالا خانہ والے کی ہوگی۔

(۱) ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، ۳۵۹۔

علو والے کے خلاف سفل پر علو کی مزید تعمیر نہ کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے سفل کو ضرر ہوگا سوائے اس معمولی چیز کے جو حال یا مآل (حال یا مستقبل) میں سفل کو ضرر نہیں پہنچائے، اور اس سلسلے میں جاننے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا[1]۔

۵- شافعیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر نچلے حصہ کی دیواریں منہدم ہوجائیں تو اس کے مالک کو صاحب علو کو اس کی تعمیر پر مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، صرف ایک قول ہے، اس لئے کہ سفل کی دیواریں سفل والے کی ہیں، لہذا علو والے کو اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور کیا صاحب علو کو یہ اختیار ہے کہ وہ صاحب سفل کو تعمیر پر مجبور کرے؟ اس میں دو اقوال ہیں، تو اگر کہا جائے کہ مجبور کرے گا تو اس کو حاکم لازم کردے گا، اور اگر وہ نہ کرے اور اس کے پاس مال ہو تو حاکم اس کے مال کو بیچ دے گا اور اس پر خرچ کردے گا، اور اگر مال نہ ہو تو قرض لے لے گا جو اس (یعنی صاحب سفل) کے ذمہ واجب الاداء ہوگا، پھر جب دیوار بن جائے گی تو دیوار صاحب سفل کی ملکیت ہوگی، اس لئے کہ اس کی تعمیر اسی کے لئے کی گئی ہے، اور تعمیر پر جو کچھ خرچ ہوا وہ اس کے ذمہ لازم ہوگا، اور صاحب علو اس پر اپنا بالا خانہ دوبارہ بنالے گا اور بالا خانہ نیز اس کی دیواروں کا خرچ بجائے سفل والے کے علو والے کی ملک سے ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی ملک ہے جس میں صاحب سفل کا کوئی حق نہیں ہے۔

رہی چھت تو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس پر جو خرچ کیا جائے گا وہ دونوں کے مال سے ہوگا، اور اگر صاحب علو تبرع کرے اور حاکم کی اجازت کے بغیر بنائے تو صاحب علو صاحب سفل سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا، پھر دیکھا جائے گا: اگر اس نے سفل کی دیواروں کی تعمیر اسی کے سامان سے کی ہے تو دیواریں صاحب سفل کی ہوں گی، اس لئے کہ دیواروں کا تمام مٹیریل اسی کا ہے، اور صاحب علو کو اسے اس سے انتفاع سے روکنے کا حق نہیں ہوگا اور وہ اس کو توڑنے کا مالک نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ صاحب سفل کی ہے اور اس کو بالا خانہ میں سے اپنے حق (کے بہ قدر) دوبارہ بنانے کا حق ہوگا، اور اگر سفل کو صاحب سفل کے مٹیریل کے علاوہ سے بنایا ہو تو دیواریں صاحب علو کی ہوں گی، اور صاحب سفل کو صاحب علو کی اجازت کے بغیر ان دیواروں سے انتفاع کا حق نہیں ہوگا، لیکن اس کو سفل کے فرش پر رہنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ فرش اسی کا ہے اور صاحب علو کو اختیار ہوگا کہ جو دیواریں بنائی ہیں ان کو توڑ ڈالے، اس لئے کہ دوسرے کو اس میں کوئی حق نہیں ہے، اور اگر نیچے والا قیمت دے تاکہ صاحب علو دیواروں کو نہ توڑے تو اس پر اس کا قبول کرنا ضروری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس پر اس کا بنانا لازم نہیں ہے، صرف ایک قول ہے، لہذا عوض صرف کرنے کے بدلے اس کا باقی رکھنا اس پر ضروری نہیں ہوگا[1]۔

۶- حنابلہ کے نزدیک سفل اگر کسی شخص کا ہو اور علو دوسرے کا ہو اور دونوں کے درمیان جو چھت ہے وہ منہدم ہوجائے اور ان میں سے ایک دوسرے سے باہم مل کر تعمیر کا مطالبہ کرے اور وہ انکار کرے تو کیا انکار کرنے والے کو اس پر مجبور کیا جائے گا؟ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں جیسے دو گھروں کی درمیانی دیوار میں دو روایتیں ہیں۔

اور اگر سفل کی دیواریں گر جائیں اور صاحب علو ان کے دوبارہ بنانے کا مطالبہ کرے تو اس میں بھی دو روایتیں ہیں:

ایک روایت یہ ہے کہ اسے مجبور کیا جائے گا تو اس روایت کے مطابق تعمیر پر تنہا اسی کو مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ خاص اسی کی ملکیت ہے۔

---

(۱) جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۱، ۱۲۳، الشرح الکبیر ۳/ ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۶۷۔

(۱) المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۱/ ۳۴۴، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۲/ ۲۲۴، ۲۲۵، المکتبۃ الاسلامیہ۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور صاحب علو اگر اس کی تعمیر کا ارادہ کرے تو دونوں روایتوں کے مطابق اسے اس سے روکا نہیں جائے گا، تو اگر اس کی تعمیر اس کے میٹریل سے کی ہو تو وہ پہلے کے مطابق ہوگا، اور اگر اس کی تعمیر اپنے پاس سے میٹریل لگا کر کی ہو تو امام احمد سے مروی ہے کہ صاحب سفل اس سے انتفاع نہیں کرے گا یعنی قیمت کی ادائیگی تک، امام احمد کے اس قول میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس میں سکونت نہیں کرے گا، اس لئے کہ گھر کی تعمیر رہائش کے لئے کی جاتی ہے، لہذا دوسروں ہی کی طرح اسے بھی رہائش کا اختیار نہیں ہوگا، اور یہ احتمال بھی ہے کہ انہوں نے دیواروں پر لکڑی رکھنے، میخ گاڑنے اور طاق بنانے کے ذریعہ خاص دیواروں سے انتفاع کرنے کا ارادہ کیا ہو، اور دوسرے کی ملک میں تصرف کئے بغیر اس کو رہنے کا حق ہو، اس لئے کہ سکونت تو دیواروں کے درمیانی صحن میں دیواروں میں تصرف کئے بغیر اس کے قیام کرنے کا نام ہے تو یہ باہر سے اس سے سایہ حاصل کرنے کی طرح ہوگیا۔

اور اگر صاحب سفل تعمیر کا مطالبہ کرے اور صاحب علو انکار کردے تو اس میں دو روایتیں ہیں:

ایک یہ کہ اسے اس کی تعمیر کرنے یا اس کی مدد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ دیوار صاحب سفل کی اس کے ساتھ مخصوص ملک ہے، لہذا دوسرے کو اس کی تعمیر کرنے یا صاحب سفل کی مدد کرنے پر اسی طرح مجبور نہیں کیا جائے گا جیسے اس وقت (کیا جاتا) جب اس پر علو نہ ہوتا۔

دوسری روایت: یہ ہے کہ صاحب سفل کی مدد کرنے اور اس کے ساتھ تعمیر کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا، یہی ابو الدرداء کا بھی قول ہے، اس لئے کہ وہ ایک ایسی دیوار ہے جس سے نفع اٹھانے میں دونوں شریک ہیں، لہذا وہ دو گھروں کی درمیانی دیوار جیسی ہے (۱)۔

گھر کے علو کو مسجد بنا دینا:

۷- شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے گھر کے علو کو اس کے سفل کے بغیر مسجد بنا دینے اور اس کے برعکس کرنے کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ یہ دونوں ایسے "عین" ہیں جن کا وقف کرنا جائز ہے، لہذا دو غلاموں کی طرح ہی دوسرے کے بغیر صرف ایک کو وقف کرنا جائز ہوگا (۲)۔

اور جو ایسی مسجد بنائے جس کے نیچے تہہ خانے ہوں یا اوپر گھر ہو اور مسجد کا دروازہ راستہ کی طرف کردے اور اس کو اپنی ملک سے علاحدہ کردے تو وہ مسجد نہیں ہوگی، اور اس کے لئے اس کا بیچنا جائز ہوگا، اور اگر وہ مرجائے تو اس کی وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ اس نے اس کو خالص اللہ کے لئے نہیں کیا ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ حق عبد متعلق ہوگیا ہے، اور تہہ خانہ اگر مسجد کے مصالح کے لئے ہو تو جائز ہوگا، جیسا کہ بیت المقدس کی مسجد میں ہے (۳)۔

یہ صاحبین کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، اور امام حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ سفل کو مسجد اور اس کے اوپر مسکن بنانا جائز ہے اور اس کے برعکس جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مسجد دائمی چیزوں میں سے ہے، اور امام محمد سے اس کے برعکس روایت ہے، اس لئے کہ مسجد قابل تعظیم ہے، اور جب اس کے اوپر

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۶۸ طبع ریاض۔

(۲) المہذب فی الامام الشافعی ۱/ ۴۴۸، دار المعرفہ، مواہب الجلیل لشرح مختصر خلیل ۶/ ۱۹ طبع النجاح لیبیا، المغنی لابن قدامہ ۵/ ۶۰۷ طبع ریاض، کشاف القناع ۴/ ۲۴۱ طبع النصر الحدیثہ۔

(۳) فتح القدیر ۵/ ۴۴۴، ۴۴۵، دار احیاء التراث العربی، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۷۰، ۳۷۱، دار احیاء التراث العربی۔

مسکن یا دوسری نفع کی چیز ہوتو اس کی تعظیم دشوار ہوگی، اور امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب وہ بغداد تشریف لائے اور گھروں کی تنگی دیکھی تو انہوں نے دونوں صورتوں میں اس کی اجازت دے دی، تو گویا انہوں نے ضرورت کا اعتبار کیا۔

اور جب مسجد ہونے کی صفت مکمل ہوجائے پھر (اس کے اوپر مسکن) تعمیر کرنے کا ارادہ کرے تو اسے روکا جائے گا(۱)۔

علو یا سفل کا روشن دان کھولنا:

۸- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ اس طرف گئے ہیں کہ اس صاحب علو کو جس کے نیچے دوسرے کا سفل ہو اپنے علو میں صاحب سفل کی رضامندی کے بغیر روشندان کھولنے کا اختیار نہیں ہے، اور اسی طرح اس کے برعکس بھی، اور صاحبین اس طرف گئے ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایسے عمل کا حق ہے جس میں دوسرے کا ضرر نہ ہو، اور اگر اس سے دوسرے کا ضرر ہو تو اسے روک دیا جائے گا جیسے کہ روشن دان سے اپنے پڑوسی اور اس کے اہل وعیال کو جھانکے اور انہیں ضرر ہو، اور مختار یہ ہے کہ جب یہ جاننا مشکل ہوجائے کہ ضرر ہوگا یا نہیں تو اسے روشن دان کھولنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور جب یقین ہو کہ ضرر نہیں ہوگا تو اسے کھولنے کا اختیار ہوگا(۲)۔

مالکیہ اس طرف گئے ہیں کہ اس صورت میں نیا روشن دان کھولنے والے پر اس کے بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا جب وہ بلند نہ ہو، اور اس سے وہ پڑوسی کو جھانک سکتا ہو، رہا قدیم روشن دان تو اس کے بند کرنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، اور پڑوسی سے کہا جائے گا کہ اگر چاہو تو اپنا پردہ کرلو، چنانچہ مالکیہ میں سے دسوقی کہتے ہیں: جس روشن دان کو نیا نیا کھولا ہو اس کے بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اگر اس کے بند کردینے کے حکم کے بعد صرف اس کے پچھلے حصہ کو بند کرنے کا ارادہ کیا جائے تو اس کے پورے حصہ کو بند کرنے کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اس پر دلالت کرنے والی ہر چیز مٹادی جائے گی۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب وہ اتنا بلند نہ ہو کہ اس سے پڑوسی کی بے ستری کے لئے سیڑھی وغیرہ پر چڑھنے کی حاجت ہو، ورنہ اس کے بند کرنے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اور جس کی طرف نیا روشن دان وغیرہ کھولا گیا ہے اگر وہ دس سال خاموشی اختیار کرے اور اس پر نکیر نہ کرے تو اس پر جبر کیا جائے گا، اور اس کے لئے اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی، جبکہ ترک قیام (دعوی نہ کرنے) میں اس کو کوئی عذر نہ رہا ہو، یہ ابن القاسم کا قول ہے اور اسی پر فیصلہ کیا جاتا ہے(۱)۔

تعمیر میں ذمی کا مسلمان سے اونچا ہوجانا:

۹- اس میں علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ذمیوں کو اس بات کی ممانعت ہے کہ ان کی عمارتیں ان کے پڑوسی مسلمانوں سے اونچی ہوں، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت ہے: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه"(۲) (اسلام بلند رہے گا اور اس پر بلند نہیں ہوا جاسکتا) اور اس لئے بھی کہ اس میں مسلمانوں پر برتری ہے اور ذمیوں کو اس کی ممانعت ہے، البتہ بعض حنفیہ اس طرف گئے ہیں کہ

(۱) ابن عابدین والدر المختار ۳/ ۳۷۰۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۳۵۸، مختلف مسائل سے، المہذب فی الامام الشافعی ۱/ ۳۴۲، شرح روض الطالب من أسنی المطالب ۲/ ۲۲۳، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۵۵۴ طبع ریاض، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۵۹، المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۱) الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی علیہ ۳/ ۳۶۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۲، الشرح الصغیر ۳/ ۴۸۳، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۵۲، ۲۵۴، دار الکتب العلمیہ۔

(۲) حدیث: "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" کی روایت دار قطنی (۳/ ۲۵۲ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح میں اس کو حسن قرار دیا ہے (۳/ ۲۲۰ طبع السلفیہ)۔

جب اونچائی چوروں سے حفاظت کے لئے ہوتو ان کو اس سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ ممانعت کی علت مسلمانوں پر تعمیر میں بلندی اختیار کرنے کے ساتھ مقید ہے تو جب یہ مقصد نہ ہو بلکہ تحفظ کے لئے ہوتو انہیں نہیں روکا جائے گا (۱)۔

۱۰ - رہا تعمیر میں ان کا مساوی ہونا تو اس سلسلہ میں فقہاء کے دو اقوال ہیں:

بعض حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے اور بعض نے اس کی اجازت دی ہے، چنانچہ مالکیہ، حنابلہ اور بعض حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ اس میں مسلمانوں پر بڑھ جانا نہیں پایا جاتا، اور بعض حنفیہ نے اس سے منع کیا ہے اور انہوں نے نبی کریم ﷺ کے اس ارشاد: "الاسلام یعلو و لا یعلی علیه" (۲) (اسلام بلند ہوتا ہے اور اس پر بلند نہیں ہوا جاسکتا) سے استدلال کیا ہے، اور اس لئے بھی کہ ان کو لباس، بال اور سواریوں میں مسلمانوں کی برابری اختیار کرنے سے روک دیا گیا (لہذا) اسی طرح تعمیرات میں بھی ہوگا۔

اور شافعیہ کے دو اقوال میں سے اصح قول ان کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے ممانعت کا ہے، اور اس لئے بھی کہ مقصد یہ ہے کہ اسلام کو بلندی ہو اور مساوات کے ساتھ یہ چیز حاصل نہیں ہوسکتی (۳)۔

۱۱ - اور اگر ذمی کوئی بلند گھر کسی مسلمان کے ایسے گھر کے پڑوس میں

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، ۲۷۷، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۰، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۶/ ۶۱، دار صادر، الشرح الصغیر ۲/ ۳۸۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۹۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۵۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۸، ۵۳۳ طبع ریاض۔

(۲) اس کی تخریج فقرہ نمبر/ ۹ پر گذر چکی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی علیہ ۳/ ۲۷۰، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۶/ ۶۱ دار صادر، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۶/ ۱۴۳، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۹۵ طبع الحلبی، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۵۵، ۲۵۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۸ طبع ریاض الحدیثہ۔

خریدے جو بلندی میں اس سے کم ہو تو ذمی کو اپنے گھر میں رہنے کا حق ہوگا اور اس کو اس سے نہیں روکا جائے گا، اور جو حصہ مسلمان کے گھر سے بلند ہے اس کو گرانا اس پر ضروری نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر کچھ بلند نہیں کیا ہے البتہ اس کو اس سے مسلمان کے گھر میں جھانکنے کا حق نہیں ہوگا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اپنے بچوں کو اس کی چھت پر جانے سے منع کرے، الا یہ کہ اس پر چہار دیواری اتنی بلند بنالے جو دیکھنے سے مانع ہو۔

اور اگر ذمی کا بلند گھر گر جائے پھر اس کی تعمیر از سر نو کرے تو اس کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ اپنی عمارت مسلمان کی عمارت سے بلند کرے، اور اس میں جو حصہ بلند ہے اگر منہدم ہوجائے تو اسے اس کے دوبارہ بنانے کا حق نہیں ہوگا، یہ وہ تفصیل ہے جس پر حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ ہیں، اور مالکیہ کے یہاں بھی وہی معتمد ہے (۱)۔

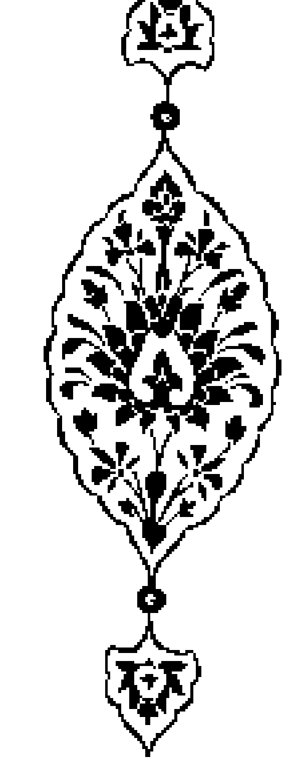
۱۲ - رہا ذمی کا اپنی عمارت کو ایسے شخص پر اونچا کرنا جو مسلمانوں میں سے اس کے پڑوس میں نہ ہو تو اسے اس سے نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک اس کا علو تو صرف اس کی عمارت کے پڑوس میں رہنے والے کے لئے مضر ہوگا، دوسرے کے لئے نہیں، اور حنفیہ ومالکیہ کے یہاں بھی معتمد قول یہی ہے جب تک کہ اس سے مسلمانوں پر نہ جھانکے اور اس کے بارے میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں:

ایک قول: ممانعت نہ ہونے کا ہے اور وہی دونوں اقوال میں اصح ہے، اس لئے کہ دونوں عمارتوں میں دوری کے ساتھ مسلمانوں پر

(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۹۴، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۵۶، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۸، ۵۲۹ طبع ریاض، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۰، حاشیۃ العدوی بہامش الخرشی علی مختصر خلیل ۶/ ۶۱ دار صادر۔

اس کے بلند ہونے سے اطمینان ہے، نیز اس میں ضرر نہیں ہے۔

دوسرا قول: ممانعت کا ہے، اس لئے کہ اس میں آرائشگی اور شرف ہے، نیز اس لئے کہ اس سے وہ مسلمانوں پر فخر کریں گے(۱)۔



(۱) ابن عابدین ۳/ ۲۷۶، ۲۷۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۰، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۲۵۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹۵، المغنی لابن قدامہ ۸/ ۵۲۸ طبع ریاض۔

تعلیق

تعریف:

۱ - لغت میں تعلیق "علّق" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "علق الشيء با لشيء ومنه وعليه تعليقا"(۱) اس نے ایک چیز کو ایک چیز پر لٹکا دیا۔

اور اصطلاح میں تعلیق کسی جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول سے مربوط کرنے کا نام ہے، اور اس کو مجازی طور پر یمین کہتے ہیں، اس لئے کہ درحقیقت تعلیق شرط وجزاء ہوتی ہے، اور اس لئے کہ اس میں یمین کی طرح سببیت کے معنی ہوتے ہیں(۲)۔

اور علماء حدیث کے نزدیک تعلیق ابتداء سند سے ایک یا ایک سے زیادہ راوی کا حذف کردینا ہے(۳)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اضافت:

۲ - اضافت لغت میں ملانے، مائل کرنے، نسبت کرنے اور خاص کرنے کے معنی میں آتا ہے(۴)۔

(۱) لسان العرب۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۳ طبع المصریہ، الکلیات ۲/ ۵ طبع دمشق۔
(۳) مقدمہ ابن الصلاح / ۲۰ طبع العلمیہ۔
(۴) المصباح، القاموس المحیط، الصحاح۔

جہاں تک فقہاء کی اصطلاح میں اضافت کا تعلق ہے تو وہ اس کو اسناد اور تخصیص (نسبت کرنے اور مخصوص کرنے) کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، چنانچہ جب کہا جائے: "الحکم مضاف إلى فلان أو صفته كذا" (حکم فلاں کی طرف مضاف ہے یا اس کی فلاں صفت کی طرف مضاف ہے) تو یہ اس کی طرف مسند (منسوب) ہوگا، اور جب کہا جائے کہ حکم فلاں زمانہ کی طرف مضاف ہے تو یہ اس کی تخصیص ہوگا۔

اور اضافت اور تعلیق میں فرق دو وجوہ سے ہے:

ایک: یہ کہ تعلیق یمین ہوتی ہے اور وہ قسم پوری کرنے کے لئے یعنی معلق کے موجب کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور حکم کا سبب نہیں بنتی ہے، رہی اضافت تو سبب کے وقت میں نسبت کے ثبوت کے لئے ہوتی ہے، نہ کہ اس کے منع کے لئے، لہذا بغیر کسی مانع کے سبب متحقق ہوجاتا ہے، اس لئے کہ زمان وجود کے لوازم میں سے ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شرط ہونے یا نہ ہونے کے خطرہ پر مبنی ہوتی ہے، اور اضافت میں کوئی خطرہ نہیں ہوتا ہے، اور ان دونوں فرقوں میں کچھ اختلاف بھی ہے جسے کتب اصول میں دیکھا جائے[1]۔

ب-شرط:

۳-شرط (راء کے سکون کے ساتھ) کے کئی معانی ہیں اور انہیں معانی میں سے کسی شئی کا الزام اور التزام (لازم کرنا اور التزام کرنا) بھی ہے، قاموس میں فرماتے ہیں: شرط: بیع وغیرہ میں کسی چیز کو لازم کرنا یا اس کا التزام کرنا ہے شریطہ کی طرح۔

"شَرَط" (راء کے زبر کے ساتھ) کے معنی علامت کے ہیں اور جمع أشراط آتی ہے جیسے سبب و اسباب[1]۔

اور اصطلاح میں شرط دو طرح کی ہیں:

اول: شرعی شرط، یعنی جس کے عدم سے عدم لازم ہو اور اس کے وجود سے نہ وجود لازم ہو، نہ بالذات عدم اور اس کی کئی قسمیں ہیں: وجوب کی شرط، انعقاد کی شرط، صحت کی شرط، لزوم کی شرط اور نافذ ہونے کی شرط، اس کے علاوہ دوسری معتبر شرعی شرائط۔

دوسری قسم: مصنوعی شرط یعنی بقول حموی مخصوص صفت کے ساتھ پائے جانے والے کسی معاملہ میں کسی ایسے امر کا التزام کرنا جو پایا نہ جارہا ہو اور یہ وہ ہے جن کو متعاقدین اپنے تصرفات میں مشروط کردیتے ہیں۔

اور بقول زرکشی تعلیق اور شرط کے درمیان فرق یہ ہے کہ تعلیق وہ ہے جو الفاظ تعلیق مثلاً "إن" اور "إذا" کے ذریعہ اصل فعل پر داخل ہو، اور شرط وہ ہے جس میں اصل پر یقینی حکم لگایا جائے اور اس کے لئے دوسرے امر کی شرط رکھی جائے۔

حموی کہتے ہیں کہ فرق یہ ہے کہ تعلیق کسی غیر موجود معاملہ کو "إن" یا اس کی اخوات میں سے کسی کے ذریعہ کسی موجود معاملہ پر مرتب کرنے کا نام ہے، اور شرط کسی مخصوص صیغہ کے ذریعہ کسی موجود معاملہ میں کسی غیر موجود امر کا التزام کرنا ہے[2]۔

ج-یمین:

۴-یمین، قسم، إیلاء اور حلف مترادف الفاظ ہیں یا حلف زیادہ عام ہے[3]۔

---

(۱) تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۸، ۱۲۹ طبع الحلبی، فتح الغفار علی المنار ۲/ ۵۵، ۵۶ اور دیکھئے: اصطلاح "اضافت" (الموسوعۃ الفقہیہ ج ۵/ ۶۶)۔

(۱) القاموس المحیط، المصباح المنیر۔

(۲) حاشیۃ الحموی ۲/ ۲۲۵ طبع العامرہ، المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۰ طبع الخلیج اور دیکھئے: اصطلاح "شرط"۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۰ طبع الحلبی۔

اور لغت میں یمین کے معنی جہت (دائیں)، جارحہ (دایاں ہاتھ)، قوت اور شدت کے ہیں، اور حلف کو مجازاً یمین کہا جاتا ہے[1]۔

شریعت میں یمین سے مراد وہ عقد ہے جس سے قسم کھانے والے کے عزم کو کرنے یا نہ کرنے پر پختہ کیا جائے، بہوتی کہتے ہیں کہ یہ کسی قابل تعظیم چیز کا ذکر کر کے محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) حکم کو مخصوص طور پر مؤکد کرنا ہے۔

تعلیق اور یمین کے درمیان مشابہت ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں نفس کو کسی چیز کے کرنے یا چھوڑنے پر آمادہ کیا جاتا ہے، اور اللہ تعالی کی قسم کھانے کو یمین صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ قسم کھائے گئے فعل یا ترک پر قوت کا فائدہ دیتی ہے۔

الفاظ یمین کے اعتبار سے یمین کی دو قسمیں ہیں، یمین منجز (فوری یمین) جو یمین کے اصلی صیغہ کے ذریعہ ہوتی ہے، مثلاً اللہ کی قسم میں فلاں کام ضرور کروں گا، یمین معلق: وہ یہ ہے کہ بات کرنے والا حقیقت کی مخالفت کی حالت میں یا مقصود کے تخلف کے وقت ناپسندیدہ جزاء مرتب کرے[2]۔

اس کی تفصیل اصطلاح "أیمان" میں ہے[3]۔

تعلیق کا صیغہ:

۵-تعلیق ہر اس چیز سے ہوتی ہے جو کسی جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون سے مربوط کرنے پر دلالت کرے، خواہ یہ ربط شرط کے کلمات میں سے کسی کلمہ کے ذریعہ ہو یا اس کے قائم مقام کسی دوسری چیز کے ذریعہ ہو جیسے کہ سیاق کلام ارتباط پر اسی طرح دلالت کرے جیسے اس پر کلمہ شرط دلالت کرتا ہے۔

اور کلمات شرط میں سے کسی کلمہ کے ذریعہ تعلیق کے دو جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کی مثال شوہر کا اپنی بیوی سے یہ کہنا ہے: "إن دخلت الدار فأنت طالق" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم پر طلاق ہے)، چنانچہ اس نے وقوع طلاق کو بیوی کے گھر میں داخل ہونے پر مرتب کیا ہے تو اگر داخل ہوگی تو طلاق واقع ہوجائے گی، ورنہ نہیں، اور کلمہ شرط کے بغیر تعلیق کے دونوں جملوں میں ربط پیدا کرنے کی مثال کسی کہنے والے کا یہ کہنا ہے کہ جو نفع اس سال میری تجارت سے مجھ کو ہوگا وہ فقراء پر وقف ہے، چنانچہ اس نے وقف کے حصول کو کلمہ شرط کے بغیر نفع کے حصول پر مرتب کیا ہے، اس لئے کہ اس طرح کا اسلوب کلمہ شرط کے قائم مقام ہوتا ہے[1]۔

اور اس شرط سے مراد جس میں تعلیق کے دونوں جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے اس کے کلمہ کا استعمال کیا جاتا ہے لغوی شرط ہے، اس لئے کہ اس سے پیدا ہونے والا دونوں جملوں کا ارتباط مسبب کے سبب سے ارتباط جیسا ہوتا ہے[2]۔

تعلیق کے کلمات:

۶-اس سے مراد ہر وہ کلمہ ہے جو کسی مضمون کے حصول کو کسی دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول سے جوڑے، خواہ وہ شرط کے قطعی کلمات میں سے ہو یا دوسرے کلمات میں سے ہو، اور یہ کلمات جیسا کہ "المغنی" میں طلاق کو شرط سے معلق کرنے کی بحث میں آیا ہے "إن"، "إذا"، "متی"، "من"، "أي" اور "کلما" ہیں۔

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) ابن عابدین ۳/ ۴۵، ۳ طبع المصریہ جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۴ طبع دار المعرفہ حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۷۰، کشاف القناع ۶/ ۲۲۸ طبع النصر۔

(۳) الموسوعۃ الفقہیہ ۷/ ۲۴۷۔

(۱) تبیین الحقائق ۲/ ۲۳۳ طبع دار المعرفہ۔

(۲) الفروق للقرافی ۱/ ۶۰، ۶۱ طبع دار احیاء الکتب العربیہ۔

نووی نے ''الروضہ'' میں ''متی ما'' اور ''مہما'' کا اضافہ کیا ہے، اور صاحب مسلم الثبوت نے ''لو'' اور ''کیف'' کا اضافہ کیا ہے[1]۔

سرخسی نے اپنی اصول میں، بزدوی نے اپنی اصول میں اور صاحب ''فتح الغفار'' اور صاحب ''کشاف القناع'' نے ''حیث'' کا ذکر کیا ہے، اور صاحب ''فتح الغفار'' اور صاحب ''کشاف القناع'' نے تعلیق کے صیغوں میں ''أین'' کا بھی ذکر کیا ہے۔

صاحب ''کشاف القناع'' نے ''أنی'' کا بھی ذکر کیا ہے اور اس کے اور ''إن'' کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ذیل میں لغت اور تعلیق کے اعتبار سے ان کلمات میں سے ہر ایک کے بارے میں علماء نے جو کچھ لکھا ہے اس کا کچھ حصہ آرہا ہے۔

الف- إن (اگر):

۷- تعلیق کے دونوں جملوں کے درمیان ربط پیدا کرنے کے لئے ''إن'' شرطیہ ہی کا استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ محض تعلیق اور شرط کے لئے ہونے کی وجہ سے تعلیق اور حروف شرط اور اس کے کلمات میں اصل ہے، چنانچہ سوائے شرط اور تعلیق کے اس کے دوسرے معنی نہیں ہیں، یا اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط جیسے ''إذا'' اور ''متی'' کے، کیونکہ ان کے دوسرے معانی بھی ہیں جن میں ان کا استعمال شرط کے علاوہ کیا جاتا ہے[2]۔

''إن'' اور اس کے مشابہ شرط کے دوسرے جزم دینے والے حروف کا استعمال کسی ایسے معاملے میں کیا جاتا ہے جو وجود کے خطر میں ہونے اور نہ ہونے کے درمیان متردد ہوں اور اس چیز میں استعمال نہیں کیا جاتا جو قطعی الوجود یا قطعی الانتفاء ہوں (جن کا وجود یا عدم وجود قطعی ہو)، الا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے ان کو مشکوک کے مرتبہ میں کردیا جائے[1]۔

۸- ''إن'' کے شرط محض کے لئے ہونے پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ اگر اپنی بیوی کی طلاق کو اپنی طرف سے طلاق نہ دینے پر معلق کرے اس طور پر کہ کہے: ''إن لم أطلقک فأنت طالق'' (اگر میں تم کو طلاق نہ دوں تو تم کو طلاق ہے) تو اسے طلاق نہیں پڑے گی، یہاں تک کہ اس کو طلاق دینے سے پہلے دونوں میں سے کسی کی موت آجائے، اس لئے کہ ''إن'' شرط کے لئے ہے اور اس نے اس پر طلاق واقع نہ کرنے کو شرط قرار دیا ہے، اور جب تک دونوں زندہ باقی ہیں اس وقت تک اس شرط کے وجود کا یقین نہیں ہے، تو یہ جملہ اس کے اس قول کی طرح ہے: ''إن لم آت البصرة فأنت طالق'' (اگر میں بصرہ نہ آؤں تو تمہیں طلاق ہے)، پھر اگر شوہر مرجائے تو اس کی موت سے کچھ پہلے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی اور اس قلیل کی کوئی معروف حد نہیں ہے، لیکن اس کی موت سے کچھ پہلے اس پر طلاق واقع کرنے سے اس کی عاجزی متحقق ہوجائے گی، لہذا حنث (قسم ٹوٹ جانے) کی شرط متحقق ہوجائے گی، اور اگر اس بیوی سے دخول نہ کیا ہو تو اس کو میراث نہیں ملے گی، اور اگر دخول کرچکا ہو تو فرار کے حکم (یعنی طلاق فار کے حکم میں ہونے) کی وجہ سے اس بیوی کو

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۹۳ طبع ریاض، الروضہ ۸/ ۱۲۸ طبع المکتب الاسلامی، مسلم الثبوت ۱/ ۲۴۸، ۲۴۹، دار صادر۔

(۲) مغنی اللبیب ۱/ ۲۷، ۲۴ طبع دار الفکر دمشق، فتح الغفار ۲/ ۳۵ طبع الحلبی، بدائع الصنائع ۳/ ۲۱ طبع الجمالیہ، کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۲ طبع دار الکتاب العربی۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/ ۱۲ طبع صبیح، تیسیر التحریر ۲/ ۱۲۰ طبع الحلبی، اصول السرخسی ۱/ ۲۳۱ طبع دار الکتاب العربی، مسلم الثبوت ۱/ ۲۴۸ طبع دار صادر، کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۳ طبع دار الکتاب العربی، القرطبی ۵/ ۴۰۳ طبع دار الکتب المصریہ۔

میراث ملے گی (۱) اور اگر عورت مرجائے تو جیسا کہ ''اصول السرخسی'' میں ہے دو روایتوں میں سے ایک کے مطابق تب بھی بغیر کسی فصل کے طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ تطلیق کا فعل محل کے بغیر متحقق نہیں ہوتا اور محل کے فوت ہونے سے طلاق کی شرط متحقق ہوجاتی ہے۔

ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اگر اس نے طلاق کو نفی پر کلمات شرط میں سے کسی ایک کے ذریعہ معلق کیا ہو تو اگر ''إن'' کے ذریعہ ہے تو وہ تراخی پر محمول ہوگی، اور اگر ''متی، من، کلما، أی'' وغیرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہے تو وہ فوری ہونے پر محمول ہوگی (۲)۔

تفصیل کا محل ''طلاق'' کی اصطلاح ہے۔

ب- إذا (جب):

۹- یہ لغت میں دو چیزوں کے لئے آتا ہے:

ایک: یہ کہ مفاجات (اچانک کوئی بات ہونا) کے لئے ہو تو یہ اسمیہ جملوں کے ساتھ مخصوص ہوگا اور اس کو جواب کی حاجت نہیں ہوگی اور آغاز کلام میں واقع نہیں ہوگا، اور اس کے معنی حال کے ہوں گے نہ کہ استقبال کے۔

دوسرے یہ کہ وہ مفاجات کے علاوہ کے لئے ہو تو غالب یہ ہے کہ شرط کے معنی کو متضمن ہوکر مستقبل کے لئے ظرف ہوگا (۳)۔

''إذا'' کے بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ وہ کوفہ کے نحویین کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب شرط کے معنی میں استعمال ہوگا تو وقت کا معنی اس سے ساقط ہوجائے گا اور ''إن'' کی طرح حرف ہوجائے گا، اور یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے جو گزر چکا ہے۔

بصرہ کے نحویین کے نزدیک وہ وقت کے معنی میں حقیقت ہے اور وقت کا معنی باقی رہنے کے ساتھ شرط کے لئے بھی استعمال ہوجاتا ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد کا یہی قول ہے، چنانچہ ان دونوں حضرات کے نزدیک وہ ''متی'' کے مثل ہے یعنی ظرف کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوتے، اور امام ابوحنیفہ کے یہاں محض شرطیت کے لئے ہونے میں وہ ''إن'' کی طرح ہے، لہذا اس میں ظرف کا معنی باقی نہیں رہے گا (۱)۔

۱۰- امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کے درمیان اختلاف سے یہ نتیجہ مترتب ہوتا ہے کہ اگر وہ کہے: **"إذالم أطلقک فأنت طالق"** یا **"إذا ما لم أطلقک فأنت طالق"** (جب تمہیں طلاق نہ دوں تو تمہیں طلاق ہے) یا (جب تک تم کو طلاق نہ دوں تو تمہیں طلاق ہے)، تو اگر اس سے وقت مراد لے تو اسے فوراً طلاق پڑ جائے گی، اور اگر اس سے شرط مراد لے تو موت تک اسے طلاق نہیں ہوگی، اور اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو طلاق نہیں پڑے گی یہاں تک کہ عورت کی وفات ہوجائے، اور یہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہے، اس بناء پر کہ ''إذا'' کو جب شرط کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے وقت کا معنی ساقط ہوجاتا ہے، اور کوفیین کی رائے یہی ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول کے مطابق نیت نہ ہونے پر اس پر فی الحال طلاق ہوجائے گی (یہ قول) بصریین کے اس قول پر مبنی ہے کہ ''إذا'' زیادہ تر وقت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور اس چیز کے ساتھ مل کر آتا ہے جس میں ہونے یا نہ ہونے کا مفہوم نہ ہو، اس لئے کہ کہا جاتا ہے: **''الرطب إذا اشتد الحر، والبرد إذا جاء الشتاء''** (تری (پسینہ) اس وقت ہوتا ہے جب گرمی کی

(۱) کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۳۔
(۲) اصول السرخسی ۱/ ۲۳۱ طبع دار الکتاب العربی، المغنی ۷/ ۱۹۳، القلیوبی ۳/ ۵۲ س۔
(۳) مغنی اللبیب ۱/ ۹۲ طبع دار الفکر دمشق۔

(۱) التلویح ۱/ ۱۲۱ طبع صبیح۔

شدت ہو اور ٹھنڈک اس وقت ہوتی ہے جب سردی کا موسم ہوجائے)اور اس کی جگہ ''إن'' کا استعمال صحیح نہیں ہے[1]۔

اور ''المغنی'' میں بھی ''إذا'' کے سلسلہ میں اس صورت میں دو اقوال آئے ہیں جب اس نے اپنی بیوی سے کہا ہو: ''إذا لم تدخلي الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل نہ ہو تو تم پر طلاق ہے)۔

ایک: یہ کہ وہ تراخی پر محمول ہوگا اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور قاضی نے اس کی حمایت کی ہے، اس لئے کہ وہ ''إن'' کے معنی میں شرط کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، شاعر کہتا ہے:

استغن ما أغناك ربک بالغنی

وإذا تصبک خصاصة فتجمل

(اللہ تعالی جب تک تم کو مالداری کے ذریعہ بے نیاز رکھے تب تک اظہار بے نیازی کرتے رہو، اور جب تم کو محتاجی لاحق ہوجائے تو صبر سے کام لو)۔

چنانچہ شاعر نے اس کے ذریعہ جزم دیا ہے جیسا کہ ''إن'' سے جزم دیا جاتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کو ''متی'' اور ''إن'' کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور جب دونوں چیزوں کا احتمال ہو تو بقاء نکاح کا یقین ہے، لہذا وہ احتمال سے زائل نہیں ہوگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ فور پر محمول ہوگا اور یہی امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے، اور امام شافعی سے یہی منصوص ہے، اس لئے کہ یہ زمانہ مستقبل کا اسم ہے، لہذا ''متی'' کی طرح ہوگا، رہا اس کو شرط وجزا کے لئے استعمال کرنا تو یہ اسے اس کے اصل معنی سے نہیں نکالے گا۔

جب تصرف کو ''إذا'' کے ذریعہ کسی فعل کو وجود میں لانے پر معلق کرے جیسے مثلاً کہے: ''إذا دخلت الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل ہو تو تمہیں طلاق ہے)، اسی لئے اسے استعمال میں کئی حضرات نے ''إذا'' سے ملحق کیا ہے[1]۔

(۱) اصول السرخسی ۱/ ۲۳۲ طبع دار الکتاب العربی۔

ج- متی:

۱۱- یہ بالاتفاق ایک اسم ہے جسے زمانے پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر اس میں شرط کا معنی ضمناً رکھ دیا گیا ہے[2]۔

اور ''إذا'' اور ''متی'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''إذا'' کو ان امور میں استعمال کیا جاتا ہے جن کا وجود یقینی ہوتا ہے جیسے سورج کا طلوع ہونا اور کل کا آنا، برخلاف ''متی'' کے، اس لئے کہ اس کو مبہم امور کے لئے استعمال کیا جاتا ہے یعنی جو امور ہوسکتے ہیں اور جو نہیں ہوسکتے، اس معنی میں کہ وہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا، اسی لئے ابہام میں وہ ''إن'' کا شریک ہے، اسی لئے سوائے استفہام کی جگہ کے بقیہ جگہوں میں ''إن'' کی طرح اس کے لئے مجازات (شرط وجزاء آنا) لازم ہے، البتہ ''متی'' اور ''إن'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''متی'' کے ذریعہ شرط وجزا کا معنی ادا کیا جاتا ہے وقت کا معنی اس میں باقی رہنے کے ساتھ، البتہ ''متی'' استفہامیہ کے ذریعہ جزا کا مفہوم ادا نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ استفہام سے مراد فعل کے وجود کے بارے میں سمجھنے کا مطالبہ کرنا ہوتا ہے، لہذا وہاں حرف ''إن'' کا اضمار درست نہیں ہوگا[3]۔

ابن قدامہ کہتے ہیں: اگر کسی فعل کو وجود میں لانے کے تصرف کو

(۱) المغنی ۷/ ۱۹۳، ۱۹۴ طبع ریاض، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۷، ۲۲ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

(۲) شرح التصریح علی التوضیح ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی، کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۶ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) التلویح ۱/ ۱۲۱، کشف الأسرار ۲/ ۱۹۶۔

''متی'' سے معلق کرے تو وہ تراخی پر محمول ہوگا، چنانچہ جو اپنی بیوی سے کہے: ''متی تدخلي الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل ہوگی تو تمہیں طلاق ہوجائے گی)، تو طلاق حرف صفت یا فعل یعنی دخول کے وجود کے وقت واقع ہوگی، اور جب کسی صفت کی نفی کے تصرف کو ''متی'' سے معلق کرے جیسے کہے: ''متی لم أطلقک فأنت طالق'' (جب تمہیں طلاق نہ دوں تو تمہیں طلاق ہے)، یا ''متی لم تدخلي الدار فأنت طالق'' (جب تم گھر میں داخل نہ ہوتو تمہیں طلاق ہے)، تو یمین کے بعد اگر ایک زمانہ ایسا پایا جائے جس میں وہ داخل نہ ہو یا جس میں اسے طلاق نہ دے تو صفت پائی گئی ہے، اس لئے کہ وہ فعل کے وقت کا نام ہے، لہذا صفت کو اسی فعل سے مقدر مانا جائے گا اور طلاق واقع ہوجائے گی (۱)۔

۱۲ - حکم میں ''متی'' ہی کی طرح ''متی ما'' بھی ہے، لہذا ہر وہ چیز جو ''متی'' کے متعلق کہی گئی ہے وہ ''متی ما'' کے متعلق بھی کہی جائے گی، اور شرط کے متعلق اس کا حکم ''متی'' ہی کی طرح مل کر اس سے بڑھ کر ہوگا، اس لئے کہ ''ما'' کا اس سے مل جانا اسے خالص جزاء کے لئے کردیتا ہے، استفہام وغیرہ اس سے مراد نہیں ہوتے (۲)۔

د- ''من'' (جو شخص):

۱۳ - یہ بالاتفاق اسم ہے جس کو عاقل پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا پھر اس میں ضمناً شرط کے معنی رکھ دیئے گئے (۳)، اور یہ لغت کی وضع ہی سے عموم کے صیغوں میں سے ہے، اور کسی قرینہ کی احتیاج کے بغیر ہی خود سے عام معنی میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ بیضاوی نے فرمایا ہے: وہ عالمین یعنی اہل علم میں عام ہے تا کہ عقلاء اور ذات

(۱) المغنی ۷/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۔
(۲) کشف الاسرار و اصول السرخسی ۱/ ۲۳۳، الروضہ ۸/ ۱۲۸۔
(۳) التصریح علی التوضیح ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی۔

الٰہی کو شامل ہو، اس لئے کہ ''من'' کا اطلاق اللہ سبحانہ وتعالیٰ پر بھی کیا جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے: "وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ" (۱) (اور ان کے لئے (بھی) جنہیں تم روزی نہیں دیتے)، اور اللہ تعالیٰ کو علم سے متصف کیا جاتا ہے، عقل سے متصف نہیں کیا جاتا، اور یہ عمدہ بات ہے جس سے بقول اسنوی شارحین غافل رہے ہیں (۲)۔

عبدالعزیز بخاری اصول البزدوی کی شرح ''کشف الاسرار'' میں فرماتے ہیں: ''من'' اور ''ما'' اس باب یعنی باب شرط میں اپنے ابہام کی وجہ سے داخل ہوتے ہیں، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کسی عین (متعین) کو شامل نہیں ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ ''من'' اور ''ما'' اپنے ابہام کی وجہ سے باب عموم میں داخل ہوگئے ہیں، تو چونکہ شرط میں عموم متکلم کا مقصود ہوتا ہے اور افراد میں سے ہر ایک کو خاص طور پر ذکر کرنا ناممکن یا دشوار ہوتا ہے، اور ''من'' اور ''ما'' اس معنی کو اختصار اور حصول مقصود کے ساتھ ادا کرسکتے ہیں، لہذا یہ دونوں ''إن'' کے قائم مقام ہوگئے، اور کہا گیا: ''من یأت أکرمه'' (جو آئے گا میں اس کا اکرام کروں گا) ''ما تصنع أصنع'' (جو تم کروگے وہی میں کروں گا) اور ان دونوں میں مسائل بہت ہیں جیسے اس کا یہ کہنا: ''من دخل هذا الحصن فله رأس'' (جو اس قلعہ میں داخل ہو اس کے لئے ایک سر ہے) "ومن دخل منکم الدار فهو حر'' (تم میں سے جو گھر میں داخل ہو وہ آزاد ہے)، اور جب وہ شرط کے لئے ہو تو وہ ''أي'' کے معنی میں اسم ہوگا، تم کہوگے: ماتصنع أصنع (۳) (جو تم کروگے وہی میں کروں گا) اور قرآن میں

(۱) سورۂ حجر/ ۲۰۔
(۲) الاسنوی مع شرح البدخشی ۲/ ۶۵، ۶۶ طبع صبیح۔
(۳) کشف الاسرار للبزدوی ۲/ ۱۹۶۔

ہے: مَانَنۡسَخۡ مِنۡ اٰیَةٍ اَوۡ نُنۡسِهَا نَاۡتِ بِخَیۡرٍ مِنۡهَآ اَوۡ مِثۡلِهَا"[۱] (ہم جس آیت کومنسوخ کردیتے ہیں یا بھلادیتے ہیں تو (کوئی) اس سے بہتر ہی یا مثل اس کے لے آتے ہیں) "مَا یَفۡتَحِ اللّٰهُ لِلنَّاسِ مِنۡ رَّحۡمَةٍ فَلاَ مُمۡسِکَ لَهَا"[۲] (اللہ جو رحمت لوگوں کے لئے کھول دے کوئی اس کا بند کرنے والا نہیں)۔

۱۴ - رہا "ما" مصدریہ تو اس کا استعمال فقہ میں ہوتا ہے، اور اس کے ذریعہ تصرف کو تعلیق کی قید کے بجائے اضافت کی قید کے ساتھ مقید کیا جاتا ہے، "البحر الرائق" اور "فتح القدیر" میں یہی ہے، اس لئے کہ وہ ظرف زمان کی نیابت کرتا ہے، جیسے کہ اللہ تعالی کے ارشاد میں ہے: "وَاَوۡصَانِیۡ بِالصَّلٰوةِ وَالزَّکٰوةِ مَادُمۡتُ حَیًّا"[۳] (اور (اسی نے) مجھے نماز اور زکاۃ کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں) یعنی میرے زندہ رہنے کی مدت تک۔

اسی بنیاد پر اگر کہا: تم کو طلاق ہے جب تک میں تم کو طلاق نہ دوں، اور خاموش ہوگیا تو اس کی خاموشی سے بالاتفاق طلاق واقع ہوجائے گی، کیونکہ اس طلاق کی نسبت ایسے وقت کی طرف ثابت ہوگئی جس میں اس نے طلاق نہ دیا[۴]۔

ھ- مهما:

۱۵ - "مہما" ایک اسم ہے جس کو غیر عاقل پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا پھر ضمناً شرط کے معنی رکھ دیئے گئے، اور نووی نے "الروضہ" میں ذکر کیا ہے کہ "مہما" تعلیق کے صیغوں میں سے ہے، جیسے وہ کہے: "مهما دخلت الدار فأنت طالق"[۱] (جب تم گھر میں داخل ہو تو تم کو طلاق ہے)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۰۶۔

(۲) سورۂ فاطر/ ۲۔

(۳) سورۂ مریم/ ۳۱۔

(۴) البحر الرائق ۳/ ۲۹۴، ۲۹۵ طبع العلمیہ، فتح القدیر ۳/ ۶۵ طبع دار صادر۔

و- أي:

۱۶ - یہ مضاف الیہ کے اعتبار سے ہوگا، چنانچہ "أيهم يقم أقم معه" (ان میں سے جو بھی کھڑا ہوگا میں اس کے ساتھ کھڑا ہوں گا) میں وہ "من" کے باب سے ہے یعنی اس کو عاقل کے متعلق استعمال کیا جارہا ہے، اور "أي الدواب تركب أركب" (جس چوپایہ پر تم سوار ہوگے اس پر میں بھی سوار ہوں گا) میں وہ "ما" کے باب سے ہے یعنی غیر عاقل کے باب سے اور "أي يوم تصم أصم" (جس دن تم روزہ رکھوگے اسی دن میں بھی رکھوں گا) میں وہ "متی" کے باب سے ہے یعنی وہ زمانہ مبہم پر دلالت کررہا ہے، اور "أي مكان تجلس أجلس" (جس جگہ تم بیٹھوگے اسی جگہ میں بھی بیٹھوں گا) میں "أين" کے باب سے ہے یعنی وہ مکان مبہم پر دلالت کررہا ہے[۲]۔

اور "المغنی" اور "الروضہ" میں جو کچھ آیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیق کے متعلق "أي" کا حکم "متی"، "من" اور "کلما" کی طرح ہے، اس معنی میں کہ جب "أي" کے ذریعہ سے تصرف کو کسی فعل کی نفی پر معلق کیا جائے، جیسے کہ طلاق کو "أي" کے ذریعہ دخول کی نفی پر معلق کیا جائے، اس طور پر کہ کہے: "أي وقت لم تدخلي الدار فأنت طالق" (جس وقت تم گھر میں داخل نہیں ہوگی تو تمہیں طلاق ہوگی) تو اگر اتنا زمانہ گزر جائے جس میں داخل ہونا

(۱) التصریح ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی، الروضہ ۸/ ۱۲۸ طبع المکتب الاسلامی، اور اس مثال میں غیر عاقل چیز دخول ہے اور معنی یہ ہیں: "أي دخول دخلت فأنت طالق" (جس طرح کر دخول سے داخل ہو تمہیں طلاق ہے)۔

(۲) التصریح علی التوضیح ۲/ ۲۴۸ طبع الحلبی۔

اس کے لئے ممکن تھا اور داخل نہ ہوئی تو اس کے بعد فوراً طلاق واقع ہوجائے گی۔

اور اگر ''أي'' کے ذریعہ طلاق کو کسی فعل کے ایجاد (وجود میں لانے) پر معلق کرے تو تعلیق کے دوسرے کلمات کی طرح ہی وہ فور کا فائدہ نہیں دے گا(۱)۔

اور ''تبیین الحقائق'' میں آیا ہے کہ ''أي'' صفت کے عموم سے عام نہیں ہوتا ہے، تو اگر کہے: ''أي امرأة أتزوجها فهي طالق'' (جس عورت سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے)، تو یہ صرف ایک عورت پر متحقق ہوگا، برخلاف ''کل'' اور ''کلما'' کے کلمات کے کہ یہ دونوں جس پر داخل ہوں اس کے عموم کا فائدہ دیتے ہیں، جیسا کہ عنقریب آرہا ہے(۲)۔

ز- کل، کلما:

۱۷- کل کا لفظ محل کے اعتبار سے استغراق پر دلالت کرتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ" (۳) (اور اللہ ہر چیز کا بڑا جاننے والا ہے) اور کبھی کثیر کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد: "تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا" (۴) (وہ ہر چیز کو اپنے پروردگار کے حکم سے ہلاک کردے گی) یعنی اکثر کو، اس لئے کہ اس ہوا نے دوسروں کے بجائے ان کو اور ان کے گھروں کو اکھاڑ پھینکا تھا، اور لفظ ''کل'' کو لفظی یا تقدیری طور پر مضاف کرکے ہی استعمال کیا جاتا ہے، اور اس کا لفظ واحد ہے اور معنی جمع کے ہیں، اور ''ما'' کے دخول سے تکرار کا فائدہ دیتا ہے، جیسے: "کلما

(۱) المغنی ۷/ ۱۹۳ طبع ریاض، الروضہ ۸/ ۱۲۸ طبع المکتب الإسلامی۔
(۲) تبیین الحقائق مع حاشیۃ الشلبی ۲/ ۲۳۳، الروضہ ۸/ ۱۲۸۔
(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۴) سورۂ احقاف/ ۲۵۔

جاءك زيد فأكرمه'' (۱) (تمہارے پاس جب بھی زید آئے اس کا اکرام کرو)۔

۱۸- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ''کل''، تعلیق کے صیغوں میں سے ہے اور اس سے بجائے مکافات (بدلہ دینے) کے اگر تعلیق کا قصد کرے تو شافعیہ کے نزدیک بھی اسی طرح ہوگا۔

اور حنفیہ نے ''کل'' کے ذریعہ طلاق کی تعلیق کی دونوں صورتوں میں تفریق نہیں کی ہے کہ تعمیم کرے اور کہے کہ ہر عورت جس سے میں نکاح کروں اس کو طلاق ہے، یا خاص کرے اور یہ کہے کہ فلاں خاندان یا فلاں شہر کی عورت سے اگر میں نکاح کروں تو اس کا حکم یہ اور یہ ہے، رہے مالکیہ تو وہ عام رکھنے کی صورت میں حنفیہ کی مخالفت کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں نکاح کے باب کا بند کردینا ہے، اور خاص رکھنے کی صورت میں ان سے متفق ہیں، اس طور پر کہ کسی شہر، قبیلہ، جنس یا ایسے زمانہ سے مخصوص کردے، جس تک بظاہر اس کی عمر پہنچ گی (۲)۔

اور سرخسی نے اپنی ''اصول'' میں بیان کیا ہے کہ ''کل'' کا لفظ افراد کے انداز میں احاطہ ثابت کرتا ہے، اس افراد کا مطلب یہ ہے کہ جس اسم سے ''کل'' کے لفظ کو ملایا جاتا ہے، اس کے مسمیات میں سے ہر ایک انفرادی طور پر اس میں مذکور ہوجاتا ہے، گویا کہ اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ کلمہ استعمال میں ایک صلہ ہے، یہاں تک کہ فائدہ سے خالی ہونے کی وجہ سے اسے تنہا استعمال نہیں کیا جاتا، اور اس میں کلمہ ''من'' کی طرح خصوص کا احتمال رہتا ہے، البتہ اس میں (پائے جانے والے) عموم کے معنی، کلمہ ''من'' کے معنیٔ عموم کے مخالف ہوتے ہیں، اسی وجہ سے کلمہ ''من'' سے اس کا

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۳۴ طبع دار المعرفہ، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۲، ۳۴۳ طبع دار المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۳۷۲ طبع دار الفکر، الخرشی ۴/ ۳۷، ۳۸ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۵۲ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

ملانا درست ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" (۱) (زمین پر جو بھی ہیں سب فنا ہونے والے ہیں) یہاں تک کہ اگر وہ اسم نکرہ سے متصل ہوتو وہ اس اسم میں بھی عموم کا تقاضا کرتا ہے، اسی لئے اگر کہے: "كل امرأة أتزوجها فهي طالق" (ہر عورت جس سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے) تو عموم کے طور پر ہر اس عورت کو طلاق ہوجائے گی جس سے وہ شادی کرے گا، اور اگر ایک عورت سے دو مرتبہ شادی کرے تو دوسری مرتبہ اسے طلاق نہیں ہوگی، اس لئے کہ وہ جس اسم سے متصل ہے اس میں عموم ثابت کرتا ہے، فعل میں نہیں۔

۱۹ - "کل" اور "من" کے الفاظ کے درمیان خصوص کے تعلق سے فرق یہ ہے کہ "کل" کے لفظ میں اگر چہ احاطہ ہر فرد کو شامل ہے، مگر اس میں کلمہ "من" کی طرح خصوص کا احتمال ہے، جیسے کہ اگر کہے: "كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا" (ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں پہلے داخل ہوجائے اسے یہ ملے گا) اس کے بعد چند لوگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے "تو کل" کے لفظ میں احتمال خصوص کی وجہ سے مال غنیمت میں سے اعلان کردہ انعام خاص کر پہلے والے کو ملے گا، اس لئے کہ "اول" نام ہے سبقت کرنے والے فرد کا، اور یہ وصف بعد میں داخل ہونے والوں کے بجائے اسی میں متحقق ہورہا ہے، اور ایک کے بعد دوسرے کے داخل ہونے کی صورت میں اسی کے مثل "من" کا لفظ بھی ہوگا۔

۲۰ - اور اگر سب ایک ساتھ داخل ہوں تو کلمہ "کل" کے ذریعہ بھی انعام کے مستحق ہوں گے بکلمہ "من" میں نہیں ہوں گے (۲)۔

رہا "کلما" کا لفظ تو فقہاء کے نزدیک وہ تعلیق کے صیغوں میں سے ہے، اور تکرار اور فور کا متقاضی ہوتا ہے، اس کے بعد اسم کے بجائے فعل آتا ہے اور وہ اس میں عموم کا تقاضا کرتا ہے، چنانچہ اگر کہے: "كلما تزوجت امرأة فهي طالق" (جب جب بھی میں کسی عورت سے شادی کروں اسے طلاق ہے) اور کسی عورت سے کئی مرتبہ شادی کرے تو ہر مرتبہ جب اس سے شادی کرے گا اسے طلاق ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ اسماء کے بجائے افعال میں عموم کا تقاضا کرتا ہے، برخلاف "کل" کے لفظ کے کہ وہ افعال کے بجائے اسماء میں عموم کا فائدہ دیتا ہے (۱)۔

ح - لو:

۲۱ - "لو" مستقبل کا حرف شرط ہے، مگر وہ جزم نہیں دیتا، اس کی مثال اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے: "وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ" (۲) (اور ایسے لوگوں کو ڈرنا چاہئے کہ اگر وہ اپنے پیچھے چھوٹے بچے چھوڑ جائیں تو ان کی انہیں (کیسی) فکر رہے) یعنی وہ لوگ جو چھوڑنے سے قریب اور نزدیک ہوں انہیں ڈرنا چاہئے، علماء نے ترک کی تاویل ترک سے قریب ہونے سے اس لئے کی ہے کہ خطاب ان لوگوں سے ہے جن کو وصی بنایا گیا ہے، اور وہ ترک (یعنی وفات) سے پہلے ہی ان کی طرف متوجہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے بعد تو وہ مردہ ہوں گے۔

رہا "لو" کے ذریعہ تصرف کو معلق کرنا تو فقہاء جیسے امام ابو یوسف نے "اِن" سے اس کی مشابہت کی وجہ سے اس سے تعلیق کرنے کی اجازت دی ہے، اس لئے کہ "لو" شرط کے معنی میں

(۱) سورۂ رحمٰن ر ۲۶۔

(۲) اصول السرخسی ۱؍۱۵۷، ۱۵۸، التلویح علی التوضیح ۱؍۷۰۔

(۱) اصول السرخسی ۱؍۱۵۸، تبیین الحقائق ۲؍۲۳۴، الفتاوی الہندیہ ۱؍۴۱۶، ۴۲۰، البحر الرائق ۳؍۲۹۵، جواہر الاکلیل ۱؍۳۴۱، الدسوقی ۲؍۳۷۱، الروضہ ۸؍۱۲۸، المغنی ۷؍۱۹۳، ۱۹۴۔

(۲) سورۂ نساء ر ۹۔

استعمال ہوتا ہے اور "اِن" کی طرح ہی اس کے بعد صرف فعل آتا ہے، اور اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، البتہ "لو" ماضی میں قید لگانے کا فائدہ دیتا ہے اور "اِن" اس کا فائدہ مستقبل میں دیتا ہے (۱)۔

البتہ فقہاء نے اس گوشہ پر نظر نہیں ڈالی ہے اور تعلیق کے بارے میں اس کا معاملہ "اِن" کی طرح کیا ہے، چنانچہ جو اپنے غلام سے کہے: "لو دخلت الدار لتعتق" (اگر تم گھر میں داخل ہوتے تو آزاد ہو جاتے) تو کلام کو اہمال سے بچانے کے لئے دخول تک وہ آزاد نہیں ہوگا، یہاں تک کہ بعض فقہاء نے اس کے ساتھ مطلقاً "اِن" کا معاملہ کیا ہے اور اس کے جواب پر فاء کے داخل ہونے کی اجازت دی ہے، اور اس بات کا لحاظ نہیں کیا کہ نحویوں کے نزدیک فاء کا داخل ہونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ عوام غلط صحیح اعراب استعمال کرتے ہیں، پس جو شخص مرد سے زنیتِ (تاء کے زیر کے ساتھ) اور عورت سے زنیتَ (تاء کے زبر کے ساتھ) کہے تو اس پر حد قذف دونوں صورتوں میں جاری ہوگی (۲)۔

۲۲- "اِن" کے مشابہ ہونے کی وجہ سے "لو" کا استعمال مستقبل میں ہوتا ہے، جیسے کہا جائے: "لو استقبلت أمرک بالتوبة لکان خیرا لک" (اگر تم اپنے معاملہ کا سامنا توبہ کے ساتھ کروگے تو تمہارے لئے بہتر ہوگا) یعنی "إن استقبلت"، اللہ تعالی فرماتا ہے: "وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ" (۳) (اور مومن غلام تک بہتر ہے مشرک (آزاد) سے اگر چہ وہ تمہیں پسند ہو) یعنی: "وإن أعجبکم"، اسی طرح "اِن" کا استعمال "لو" کے معنی میں کیا گیا ہے، جیسے اللہ تعالی کا ارشاد: "إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ" (۱) (اگر میں نے کہا ہوتا تو یقینی تجھ کو اس کا علم ہوتا)، اس بنیاد پر جو اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق لو دخلت الدار" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تمہیں طلاق ہے) تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہ گھر میں داخل ہونے تک مطلقہ نہیں ہوگی۔

اس لئے کہ "لو" "اِن" کے درجہ میں ہے، لہذا ترقب (انتظار) کے معنی کا فائدہ دے گا، اور اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ سے کوئی صراحت نہیں ہے، امام محمد سے بھی کچھ مروی نہیں ہے، لہذا یہ مسئلہ نوادر کا ہے (۲)۔

۲۳- رہا "لولا" یعنی جو پہلے کے وجود کی وجہ سے دوسرے کے امتناع (نہ پائے جانے) کا فائدہ دیتا ہے، تو فقہاء کے نزدیک وہ تعلیق کے صیغوں میں سے نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اگر چہ شرط کے معنی ہیں، لیکن اس میں جزاء کے حصول کی توقع نہیں ہے، اس لئے کہ اس کو صرف ماضی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، اور زمانہ مستقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک وہ استثناء کے معنی میں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ کسی شے کے وجود کی وجہ سے کسی دوسری چیز کی نفی کے لئے استعمال ہوتا ہے، لہذا جو اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق لولا حسنک أو لولا صحبتک" (اگر تمہارا حسن یا تمہاری صحبت نہ ہوتی تو تمہیں طلاق ہوتی) تو طلاق واقع نہیں ہوگی، حتی کہ اگر حسن زائل ہو جائے یا صحبت ختم ہو جائے تب بھی، اس لئے کہ اس نے اس کو وقوع طلاق سے مانع قرار دیا ہے (۳)۔

---

(۱) الفروق للقرافی/الفرق الرابع ۱/ ۸۵، ۱۰۷۔

(۲) کشف الأسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی ۲/ ۱۹۶۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۲۱۔

---

(۱) سورہ مائدہ/ ۱۱۶۔

(۲) کشف الأسرار ۲/ ۱۹۶۔

(۳) التقریر والتحبیر ۲/ ۴۷، اصول السرخسی ۱/ ۲۳۳، البزدوی ۲/ ۱۹۷، ۱۹۸، فتح الغفار ۲/ ۳۷، بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۔

تعلیق ۲۴

ط-کیف:

۲۴- ''کیف'' لغت میں دوطرح سے استعمال کیا جاتا ہے: ایک: یہ کہ وہ شرط ہو۔

دوم جو کہ اس میں غالب ہے، یہ ہے کہ: وہ استفہام ہو (اور استفہام) یا حقیقی ہوگا جیسے: کیف زید (زید کیسا ہے) یا غیر حقیقی ہوگا: جیسے ''كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللهِ''(۱) (تم لوگ کس طرح کفر کرسکتے ہواللہ سے)۔

اس لئے کہ وہ تعجب کے طور پر لایا گیا ہے اور مستغنی نہ ہونے والی چیز سے پہلے وہ بطور خبر واقع ہوتا ہے، جیسے: ''کیف أنت'' (تم کیسے ہو) کیف کنت (تم کیسے تھے)، اور مستغنی ہونے والے سے پہلے حال ہوتا ہے جیسے: کیف جاء زید (زید کیسے آیا) یعنی زید کس حالت میں آیا (۲)۔

فقہاء نے ''کیف'' کا استعمال لغت کے دائرہ استعمال سے باہر نہیں کیا ہے۔

چنانچہ امام ابوحنیفہ اس طرف گئے ہیں کہ حکم کو ''کیف'' پر معلق کرنا اصل تصرف میں مؤثر نہیں ہوگا، وہ تو صرف اس کی صفت میں مؤثر ہوگا، اور امام ابو یوسف وامام محمد اس طرف گئے ہیں کہ حکم کا اس پر معلق کرنا اصل اور وصف میں ایک ساتھ مؤثر ہوگا، اسی بنیاد پر امام ابوحنیفہ اس شخص کے بارے میں جو اپنی بیوی سے کہے: ''أنت طالق کیف شئت'' (تم جس طرح چاہو اسی طرح تم پر طلاق ہے) فرماتے ہیں کہ مشیت سے پہلے اس پر ایک طلاق پڑے گی، پھر اگر وہ مدخول بہا نہ ہو تو بغیر عدت کے بائنہ ہوگی اور اس کی مشیت (کا کوئی اعتبار) نہیں ہوگا، اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوگی، اور اس کے بعد مجلس میں اسے اپنی مشیت (خواہش) بیان کرنے کا اختیار رہوگا تو اگر وہ بائنہ چاہے اور شوہر نے اس کی نیت کی ہو تو اسے طلاق بائن ہوگی، اور اگر وہ تین طلاق چاہے اور شوہر نے اس کی نیت کی ہو تو اسے تین طلاقیں ہوں گی، اور اگر ایک بائنہ طلاق چاہے اور شوہر نے تین کی نیت کی ہو تو ایک رجعی طلاق ہوگی، اور اگر تین چاہے اور شوہر نے ایک بائنہ کی نیت کی ہو تو ایک رجعی پڑے گی، اس لئے کہ اس کی مشیت شوہر کی نیت سے مختلف ہے، اور اس کی طرف جو طلاق تفویض کی گئی تھی، اس نے اس کے علاوہ کو واقع کیا ہے، لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی مشیت تک وہی طلاق مؤخر ہوگی جس کو شوہر نے اس کی مشیت سے معلق کیا ہو، وہ نہیں جس کو معلق نہ کیا ہو، اور ''کیف'' کا کلمہ اصل طلاق کی طرف نہیں لوٹتا ہے تو وہ اپنے قول ''کیف شئت'' (جیسے چاہو) میں اصل طلاق میں تنجیز کرنے والا، اور صفت کو اس کی مشیت کی طرف مفوض کرنے والا ہوگا، البتہ غیر مدخول بہا میں اصل طلاق کو واقع کرنے کے بعد صفت میں اس کی کوئی مشیت نہیں رہ جاتی، لہذا اصل کو واقع کر دینے کے بعد صفت کو اس کی مشیت پر مفوض کرنا لغو ہوجاتا ہے، اور مدخول بہا میں اصل کے وقوع کے بعد صفت میں عورت کو مشیت کا اختیار رہتا ہے، اس طور پر کہ جیسا کہ جانا جاچکا ہے اس کو بائنہ یا تین کردے، لہذا مشیت کی طرف اس کا تفویض کرنا صحیح ہوتا ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جب تک وہ نہ چاہے اس پر کچھ بھی واقع نہ ہوگا اور جب چاہے تو جزئیات امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہوں گی، اس لئے کہ اس نے طلاق کو اس کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا مشیت کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوگی، جیسے کہ وہ کہے: ''أنت طالق إن شئت أو کم شئت أو حیث شئت''(۱) (تم

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۔

(۲) مغنی اللبیب ۱/ ۲۲۴، ۲۲۸۔

(۱) کشف الأسرار اصول البزدوی ۲/ ۲۰۰، ۲۰۱، بدائع الصنائع ۳/ ۱۲۱، ۱۲۲۔

اگر چاہو، یا جتنی چاہو یا جیسے چاہو تمہیں طلاق ہے) تو جب تک وہ نہ چاہے کچھ واقع نہیں ہوگا، اور یہ اس لئے کہ جب اس نے وصف طلاق کی تفویض اس کی طرف کردی تو یہ لازماً اصل طلاق کا تفویض کرنا ہوا، کیونکہ وصف اصل کے بغیر نہیں ہوتا)۔

اس مسئلہ میں ہمیں مالکیہ کے یہاں کوئی کلام نہیں ملا(۱)۔

اس مسئلہ میں شافعیہ کی دو رائیں ہیں، چنانچہ بغوی نے بیان کیا ہے کہ اگر وہ کہے: "أنت طالق كيف شئت" (تم جس طرح چاہو تمہیں طلاق ہے) تو ابو زید اور قفال فرماتے ہیں: چاہے یا نہ چاہے اس پر طلاق واقع ہوجائے گی، اور شیخ ابو علی کہتے ہیں: اس پر طلاق نہیں ہوگی، یہاں تک کہ مجلس میں طلاق واقع کرنے یا نہ کرنے کی اس کی مشیت پائی جائے۔

حنابلہ نے اس مسئلہ میں "کیف" اور دوسرے کلمات تعلیق کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، چنانچہ عورت کے زبانی بیان سے اس کی مشیت معلوم ہونے تک ان کے یہاں طلاق واقع نہیں ہوگی، چنانچہ "کشاف القناع" میں آیا ہے کہ وہ اگر کہے: "أنت طالق إن شئت أو إذا شئت أو متى شئت أو كيف شئت الخ" (اگر یا جب یا جس زمانہ میں یا جس طرح تم چاہو تمہیں طلاق ہے) تو اس کے "قد شئت" (میں چاہتی ہوں) کہنے تک طلاق واقع نہیں ہوگی، اس لئے کہ جب تک زبان ادائیگی نہ کرے اس وقت تک دل میں جو کچھ ہے اسے جانا نہیں جا سکتا(۲)۔

ی- "حیث" اور "أین":

۲۵- "حیث" مکان مبہم کا اسم ہے، اخفش کہتے ہیں: اور کبھی وہ زمان کے لئے ہوتا ہے۔

اور "حیث" تعلیق کے صیغوں میں سے ہے، اس لئے کہ ابہام میں وہ "إن" کے مشابہ ہے اور اس کو "إن" سے تشبیہ دیتے ہوئے اس سے تصرف کی تعلیق مجلس مخاطبت سے متجاوز نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک مثلاً "إن" کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت سے معلق کرنا مجلس مخاطبت سے تجاوز نہیں کرتا ہے(۱)۔

تو اگر اپنی بیوی سے کہے: "أنت طالق حيث شئت" (تم جہاں چاہو تمہیں طلاق ہے) تو مشیت سے پہلے اس پر طلاق نہیں ہوگی اور اس کی مشیت مجلس پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ "حیث" ظرف مکان میں سے ہے، اور طلاق کا مکان سے کوئی اتصال نہیں ہوتا ہے، لہذا اس کا ذکر لغو ہوگا، اور طلاق میں مشیت کا ذکر باقی رہے گا، لہذا وہ مجلس ہی میں محدود رہے گا۔

اور بہوتی نے "حیث" کو تعلیق کے کلمات میں ذکر کیا ہے کہ اس کا معاملہ دوسرے کلمات تعلیق کی طرح ہوگا، لہذا حنابلہ کے نزدیک اس سے حکم کا تعلق مجلس تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ اس سے غیر مجلس تک تجاوز کر جائے گا تو اگر کہے: "أنت طالق حيث شئت" (تم جہاں چاہو تمہیں طلاق ہے) تو اس پر طلاق نہیں ہوگی، یہاں تک کہ اس کے بیان سے اس کی مشیت جان لی جائے، خواہ یہ بیان فوری طور پر ہو یا تاخیر سے ہو، اور مالکیہ نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے، اسی طرح شافعیہ میں سے امام نووی نے بھی "الروضہ" میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے(۲)۔

---

(۱) الدسوقی ۲/ ۳۶۱، ۳۱۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۷، ۳۶۲۔

(۲) الروضہ ۸/ ۱۵۹، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹۔

(۱) ان تمام چیزوں کی تفصیل مغنی المحتاج ۱/ ۱۴۰، ۱۴۱، اور الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۰۲ میں دیکھئے۔

(۲) کشف الأسرار ۲/ ۲۰۳، فتح الغفار ۲/ ۳۹، ۴۰، اصول السرخسی ۱/ ۲۳۴، الدسوقی ۲/ ۳۶۱، ۴۰۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۳۳۷، ۳۵۷، الروضہ ۸/ ۱۲۸، ۱۶۲، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹۔

۲۶- جو باتیں ذکر کی گئیں ان میں ''حیث'' ہی کی طرح ''أین'' بھی ہے، اس لئے کہ وہ بھی مکان مبہم کا اسم ہے، صاحب ''فتح الغفار'' نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس کا شمار کلمات تعلیق میں کیا ہے، اور صاحب ''کشاف القناع'' نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، اور حکم میں اس کے اور ''إن'' کے درمیان فرق نہیں کیا ہے (۱)۔

ک- ''أنّی'':

۲۷- یہ بالاتفاق اسم ہے، جس کو امکنہ پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، پھر شرط کے معنی کی تضمین کر دی گئی اور لغت میں یہ ''أین''، ''کیف'' اور ''متی'' کے معنی میں آتا ہے۔

حنابلہ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے کہ وہ ان الفاظ میں سے ہے جن کے ذریعہ حکم کو معلق کیا جاتا ہے، چنانچہ ''کشاف القناع'' میں آیا ہے کہ اگر وہ کہے: ''أنت طالق أنّی شئت'' (تم جہاں چاہو تمہیں طلاق ہے) تو اسے طلاق نہیں پڑے گی، یہاں تک کہ اس کے قول سے اس کی مشیت معلوم ہوجائے، اور انہوں نے اس کے اور ''إن'' کے درمیان تفریق نہیں کی ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک تعلیق پر دلالت کر رہا ہے (۲)۔

تعلیق کی شرائط:

۲۸- تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے کئی امور شرط ہیں:

اول: یہ کہ جس پر تعلیق کی جا رہی ہو وہ ایسا امر معدوم ہو جو ''علی خطر الوجود'' یعنی ہونے اور نہ ہونے کے درمیان متردد ہو، چنانچہ

(۱) فتح الغفار ۲/ ۹۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹ طبع النصر۔
(۲) التصریح علی التوضیح ۲/ ۲۴۸، روح المعانی ۲/ ۱۲۴، ۱۲۵، کشاف القناع ۵/ ۳۰۹۔

موجود چیز پر تعلیق تنجیز ہوتی ہے اور محال چیز پر تعلیق لغو ہوتی ہے (۱)۔

دوم: یہ کہ جس پر تعلیق کی جا رہی ہے وہ ایسا معاملہ ہو جس کے پائے جانے سے واقف ہونے کی امید ہو، چنانچہ جو چیز معلوم نہ ہو سکتی ہو اس پر تصرف کا معلق کرنا صحیح نہیں ہے، چنانچہ اگر طلاق کو اللہ کی مشیت پر معلق کرے، اس طور پر کہ اپنی بیوی سے کہے: ''أنت طالق إن شاء الله'' (اگر اللہ چاہے تو تم پر طلاق ہے) تو بالاتفاق طلاق واقع نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے طلاق کو ایسی چیز پر معلق کیا ہے جس کے وجود سے واقفیت حاصل کرنے کی امید نہیں ہے (۲)۔

سوم: یہ کہ شرط اور جزاء کے درمیان (یعنی جس کو معلق کیا جا رہا ہے اور جس پر معلق کیا جا رہا ہے ان دونوں کے درمیان) کوئی فصل نہ پایا جا رہا ہو، چنانچہ اگر اپنی بیوی سے کہے: ''أنت طالق'' (تمہیں طلاق ہے) پھر وقت کے ایک وقفہ کے بعد کہے: اگر میری اجازت کے بغیر گھر سے نکلی، تو یہ طلاق کی تعلیق نہیں ہوگی، اور طلاق پہلے جملہ کے ذریعہ فوری طور پر ہوجائے گی (۳)۔

چہارم: یہ کہ جس چیز کو شرط پر معلق کیا جا رہا ہو وہ آئندہ ہونے والی چیز ہو، برخلاف ماضی میں پیش آمدہ چیز کے، کیونکہ تعلیق میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ مثال کے طور پر اقرار کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ اقرار ماضی کی خبر دینے کا نام ہے اور شرط صرف مستقبل کے معاملات سے متعلق ہوتی ہے (۴)۔

پنجم: یہ کہ تعلیق سے مجازات (جزاء کے معنی) کا قصد نہ کیا جائے، چنانچہ اگر بیوی نے شوہر کو اذیت دینے والی گالی دی، اس پر

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۶۷۔
(۲) تبیین الحقائق ۲/ ۲۴۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۳، ۳۴۴، حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۴۲، الإنصاف ۹/ ۱۰۴۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۴۹۴، کشاف القناع ۵/ ۲۸۴، الاشباہ لابن نجیم ر ۳۶۷۔
(۴) الأشباہ والنظائر للسیوطی ر ۳۷۶۔

شوہر نے کہا: ''إن كنت كما قلت فأنت طالق'' (اگر میں ویسا ہی ہوں جیسا تم نے کہا تو تمہیں طلاق ہے) تو فوری طور پر طلاق پڑ جائے گی، خواہ جس طرح اس نے کہا ہے شوہر ویسا ہی ہو یا نہ ہو، اس لئے کہ شوہر عام طور سے طلاق کے ذریعہ صرف اس کو اذیت دینے کا ہی ارادہ کرتا ہے (۱)۔

اور اگر وہ تعلیق کا ارادہ کرے تو فيما بينه و بين الله دیانۃً مان لیا جائے گا۔

ششم: یہ کہ فاء اور ''إذا'' مفاجاتیہ کی طرح کا کوئی حرف ربط پایا جائے، اور جزاء مؤخر ہو ورنہ طلاق فوراً واقع ہو جائے گی (۲)۔

ہفتم: یہ کہ تعلیق (تصرف کو معلق کرنا) جس شخص سے صادر ہو رہی ہو وہ تنجیز (فوری طور پر تصرف کرنے) کا مالک ہو (یعنی حقیقی یا حکمی طور پر زوجیت باقی ہو) اور اس شرط میں اختلاف ہے، چنانچہ حنفیہ اور مالکیہ طلاق معلق کرنے میں اس کو شرط نہیں قرار دیتے ہیں، بلکہ اس میں مطلق ملک پر اکتفا کرتے ہیں، خواہ ملک محقق ہو یا معلق ہو، یہاں تک کہ مالکیہ نے اس کے بارے میں تعلیق صریح اس صورت میں جبکہ اس نے کسی عورت سے کہا ہو: ''إن تزوجتك فأنت طالق'' (اگر میں تم سے شادی کروں تو تم کو طلاق ہے) اور اس تعلیق کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی ہے جس میں (شرط کی) صراحت نہ کی ہو، جیسے کسی اجنبی عورت کے بارے میں کہے: ''هي طالق'' (اسے طلاق ہے) اور نیت کرے کہ میری اس سے شادی کرتے وقت، چنانچہ دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہو جائے گی (۳)۔

(۱) ابن عابدین ۲/ ۴۹۳۔

(۲) الأشباہ والنظائر لابن نجیم ر ۳۶۷، ابن عابدین ۲/ ۴۹۳۔

(۳) فتح القدیر ۳/ ۱۲۷ طبع دار صادر، الدسوقی ۲/ ۳۷۰ طبع الفکر، الخرشی ۴/ ۳۸، ۳۷ طبع دار صادر۔

۲۹ - اس قول کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ یہ تصرف شرط و جزاء کے وجود کی وجہ سے یمین ہے، لہذا اس کی صحت کے لئے حال میں ملک کا قیام (وجود) شرط نہیں ہوگا، اس لئے کہ وقوع شرط کے وقت ہوتا ہے، اور شرط کے وجود کے وقت ملک یقینی ہے، اور اس سے پہلے اس کا اثر ممانعت کا ہے اور وہ متصرف کے ساتھ قائم ہے (۱)۔

شافعیہ اور حنابلہ تعلیق کے صحیح ہونے کے لئے تعلیق کی حالت میں قیام ملک کو اس معنی میں شرط قرار دیتے ہیں کہ جس سے تعلیق صادر ہو رہی ہے وہ تنجیز (فوری طور پر تصرف کرنے) پر قادر ہو، ورنہ اس کی تعلیق صحیح نہیں ہوگی، اور ان کے یہاں قاعدہ فقہیہ یہ ہے: ''من ملك التنجيز ملك التعليق، ومن لا يملك التنجيز لا يملك التعليق'' (۲) (جو تنجیز کا مالک ہوگا وہ تعلیق کا بھی مالک ہوگا، اور جو تنجیز کا مالک نہیں ہوگا وہ تعلیق کا بھی مالک نہیں ہوگا) اور یہاں قاعدہ کی دونوں شقوں میں کچھ استثناءات ہیں جن کو سیوطی نے بیان کیا ہے۔

اس قول کے قائلین کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے عمدہ سند کے ساتھ حضرت عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، اور وہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ''لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا عتق له فيما لا يملك، ولا طلاق له فيما لا يملك'' (۳) (اس چیز میں ابن آدم کی نذر نہیں ہوسکتی جس کا وہ مالک نہ ہو اور اس کو آزاد نہیں کرسکتا جس کا وہ مالک نہ ہو، اور اس کو طلاق نہیں دے سکتا جس کا وہ مالک نہ ہو)۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۲۸۔

(۲) المنثور ۳/ ۲۱۱، ۲۱۵، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۷۸۔

(۳) حدیث: ''لا نذر لابن آدم فيما لا يملك، ولا عتق......'' کی روایت ترمذی (۳/ ۴۷۵ طبع الحلبی) اور ابو داؤد (۲/ ۶۴۰ تحقیق عزت عبید دعاس) نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کی ہے۔ اور ترمذی نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

نیز یہ حدیث: "لا طلاق إلا بعد نکاح"[1] (نکاح کے بعد ہی کوئی طلاق ہوسکتی ہے)۔

اس حدیث کی روایت دارقطنی وغیرہ نے بھی بروایت حضرت عائشہؓ کی ہے اور یہ اضافہ کیا ہے: "وإن عينها" (اگر چہ عورت متعین کردی ہو) نیز اس لئے کہ محل طلاق یعنی زوجہ پر قائل کی ولایت نہیں ہے[2]۔

تصرفات پر تعلیق کا اثر:

۳۰- یہاں ایک اہم اصولی مسئلہ یہ ہے کہ تعلیق کیا سبب کی سببیت سے مانع ہوتی ہے یا صرف حکم کو ثبوت سے روک دیتی ہے، سببیت کو انعقاد سے نہیں روکتی؟ اس مسئلہ میں اختلاف حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان ہے، چنانچہ حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ تعلیق جس طرح حکم کو ثبوت سے روکتی ہے اسی طرح سبب کی سببیت میں بھی مانع ہوتی ہے، اور شافعیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ تعلیق سبب کو سببیت سے نہیں روکتی، وہ تو صرف حکم کو ثبوت سے روکتی ہے، اور سبب کو انعقاد سے نہیں روکتی۔

تو تعلیق کا حکم کے ثبوت سے مانع ہونا حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اس کا سبب کی سببیت سے مانع ہونا محل اختلاف ہے۔

حنفیہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ تعلیق سبب کی سببیت میں بھی مانع ہوتی ہے، اور شافعیہ کی رائے اس کے برعکس ہے اور اس پر متفرع ہونے والی چیزوں میں طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا ہے، اس لئے کہ حنفیہ کے یہاں وہ صحیح ہے اور ملک کے وجود کے وقت وقوع ہوجائے گا، اس لئے کہ فی الحال وہ سبب نہیں ہے بلکہ وہ شرط کے پائے جانے کے وقت سبب بنے گا اور یہاں پر شرط ملک ہے، لہذا وہ مملوک محل پر واقع ہوجائے گا، اور شافعیہ کے نزدیک یہ تعلیق صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک تعلیق حکم کا سبب فوری طور پر منتج ہے اور یہاں محل مملوک نہیں ہے، لہذا وہ لغو ہوگی، اور شرط پائے جانے کے وقت کچھ بھی واقع نہیں ہوگا[1]۔

۳۱- تعلیق کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے تصرفات کی دو قسمیں ہیں:

ان میں سے ایک: وہ تصرفات ہیں جو تعلیق کو قبول کرتے ہیں، وہ یہ ہیں:

إیلاء، تدبیر (مدبر بنانا) حج، خلع، طلاق، ظہار، عتق، کتابت (مکاتب بنانا) نذر، ولایت۔

دوسرے: وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے، وہ یہ ہیں:

إجارہ، اقرار، اللہ تعالی پر ایمان، بیع، رجعت، نکاح، وقف اور وکالت۔

اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جو تصرف خالص تملیک (مالک بنانا) ہو، اس میں تعلیق کا کوئی دخل نہیں ہوتا، جیسے فروختگی، اور جو تصرف خالص حل یعنی اسقاط ہو اس میں قطعی طور پر تعلیق کا دخل ہوگا جیسے عتق، اور ان دونوں مراتب کے درمیان کچھ مراتب ایسے ہیں جن میں اختلاف ہوتا ہے جیسے فسخ اور إبراء (بری کرنا)، اس لئے کہ ان دونوں میں تملیک سے مشابہت ہے، اسی طرح وقف ہے، اس میں عتق سے معمولی مشابہت ہے، لہذا اس میں بھی ایک کمزور نقطۂ نظر جاری ہوا[2]۔

---

(۱) حدیث: "لا طلاق إلا بعد نکاح" کی روایت بیہقی (۷/ ۳۲۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۹/ ۳۸۴ طبع السلفیہ) میں اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) کشاف القناع ۵/ ۲۸۵، مغنی المحتاج ۳/ ۲۹۲۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۲۳، ۳۳۲، ۳۳۴ طبع صادر۔

(۲) المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۸، الاشباہ للسیوطی ۳۷۷۔

اس کی تفصیل ذیل میں ہے:

اول: وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول کرتے ہیں:

الف-إیلاء:

۳۲-فقہاء کے نزدیک إیلاء شرط پر معلق کرنے کو قبول کرتا ہے، مثلاً کہے: اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو اللہ کی قسم میں تم سے قریب نہیں ہوں گا، چنانچہ وہ شخص شرط پائے جانے کے وقت مولی (إیلاء کرنے والا) ہوجائے گا، اس لئے کہ إیلاء ایک یمین ہے جس میں تمام ایمان کی طرح شرط کا احتمال ہوتا ہے۔

اور زرکشی نے ''المنثور'' میں بیان کیا ہے کہ إیلاء ان تصرفات میں سے ہے جو شرط پر معلق کرنے کو قبول کرلیتے ہیں اور شرط کو قبول نہیں کرتے، لہذا اس کا یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ میں نے تم سے فلاں شرط پر إیلاء کیا(۱)۔

تفصیل کا محل ''إیلاء'' کی اصطلاح ہے۔

ب-حج:

۳۳-زرکشی نے ''المنثور'' میں بیان کیا ہے کہ حج کو معلق کرنا صحیح ہے، جیسے کہے: اگر فلاں احرام باندھے تو میں بھی باندھتا ہوں، اور شرط کو بھی قبول کرتا ہے جیسے کہ کہے: میں نے اس شرط کے ساتھ احرام باندھا کہ اگر میں بیمار ہوگیا تو حلال ہوجاؤں گا(۲)۔

تفصیل کا محل ''حج'' کی اصطلاح ہے۔

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۵/۳، الخرشی ۹۰/۴، الروضہ ۲۴۴/۸، کشاف القناع ۳۵۹/۵، المنثور ۳۷۵/۱۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳۱/۳ طبع المصریہ الدسوقی ۳۸۰/۴ طبع دار الفکر، المنثور ۳۷۱/۱، ۳۷۳ طبع الخلیج، کشاف القناع ۵۳۲/۴ طبع النصر۔

ج-خلع:

۳۴-خلع اگر بیوی کی طرف سے ہو، اس طور پر کہ طلاق کے مطالبہ کی ابتداء کرنے والی وہی ہو، تو حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کو قبول نہیں کرے گا، اس لئے کہ بیوی کی طرف سے خلع معاوضہ ہے، اور اگر شوہر کی جانب سے ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک وہ تعلیق کو قبول کرلے گا، اس لئے کہ اس کی طرف سے خلع طلاق ہے، اور اسی طرح مال کی شرط پر طلاق دینے کا حکم ہے۔

حنابلہ نے بیع پر قیاس کرکے خلع کو معلق کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔

اور زرکشی نے ''المنثور'' میں بیان کیا ہے کہ خلع کو اگر ہم طلاق قرار دیں تو وہ شرائط پر معلق کرنے کو قبول کرے گا، اور شرط کو قبول نہیں کرے گا(۱)۔

تفصیل کا محل ''خلع'' کی اصطلاح ہے۔

د-طلاق:

۳۵-فقہاء نے طلاق کے سلسلہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا اجمال یہ ہے کہ طلاق بالاتفاق تعلیق کو قبول کرتی ہے، اور جس پر معلق کی گئی ہو اس کے پائے جانے سے طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

اور زرکشی نے ''المنثور'' میں بیان کیا ہے کہ طلاق ان تصرفات میں سے ہے جو شرط پر معلق کرنے کو قبول کرتے ہیں اور شرط کو قبول نہیں کرتے(۲)۔

اور طلاق کی تعلیق سے متعلق فقہاء بہت سے مسائل بیان کرتے

(۱) تبیین الحقائق ۲۷۲/۲، بدائع الصنائع ۱۵۲/۳، جواہر الإکلیل ۳۳۵/۱، الروضہ ۳۸۲/۷، کشاف القناع ۲۱۷/۵، المنثور ۳۷۵/۱ طبع الخلیج، اور دیکھئے وہ بحث جو الموسوعۃ الفقہیہ (۲۳۴/۴) میں آئی ہے۔

(۲) المنثور ۳۷۵/۱ طبع الخلیج۔

ہیں، جیسے اس کو مشیت، حمل، ولادت یا دوسرے کے فعل پر معلق کرنا، خود طلاق پر معلق کرنا، اور آنے والے کسی امر پر یا ایسے امر پر معلق کرنا جس کا وقوع محال ہو، اس کے علاوہ وہ مسائل جن کی بحث لمبی ہے، لہذا اس کی تفصیل کے لئے طلاق کی طرف رجوع کیا جائے[۱]۔

ھ-ظہار:

۳۶-باتفاق فقہاء ظہار کو معلق کرنا صحیح ہے، اور یہ اس لئے کہ ظہار طلاق ہی کی طرح تحریم کا تقاضا کرتا ہے اور یمین کی طرح کفارہ کا تقاضا کرتا ہے، اور طلاق ویمین میں سے ہر ایک کو معلق کرنا صحیح ہے، لہذا جو اپنی بیوی سے کہے: "أنت علي كظهر أمي إن دخلت الدار" (اگر تم گھر میں داخل ہوئی تو تم میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو) تو عورت کے گھر میں داخل ہونے سے پہلے وہ ظہار کرنے والا نہیں ہوگا۔

اور زرکشی نے "المنثور" میں بیان کیا ہے کہ شرط پر تعلیق قبول کرنے اور شرط قبول نہ کرنے میں ظہار طلاق کی طرح ہے[۲]۔ اور تفصیل کا محل "ظہار" کی اصطلاح ہے۔

(۱) فتح القدیر ۳/ ۱۲۷، ۱۴۲، تبیین الحقائق ۲/ ۲۳۱، ۲۳۳، ابن عابدین ۲/ ۳۹۲، ۵۲۰، فتاوی قاضی خاں بہامش الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۷۱، ۵۱۹، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۴۱۵، ۴۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴۱، الدسوقی ۲/ ۳۷۰، أسہل المدارک ۲/ ۱۵۳، ۱۵۶، الروضہ ۸/ ۱۱۴، ۱۸۵، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۳۵۰، ۳۶۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۱۰، ۵۳، تحفۃ المحتاج ۸/ ۸۷، ۱۴۶، کشاف القناع ۵/ ۲۸۴، ۳۱۹، الانصاف ۹/ ۵۹، ۱۱۹، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۱۷۸، ۲۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۱، شرح الزرقانی ۴/ ۱۶۴، ۱۶۵، الخرشی ۴/ ۱۰۳، مغنی المحتاج ۳/ ۳۵۴، نہایۃ المحتاج ۷/ ۹۷، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، المنثور ۱/ ۳۷۵۔

و-عتق (آزاد کرنا):

۳۷-شرط اور صفت پر عتق کی تعلیق صحیح ہونے پر دونوں میں کچھ تفصیل کے ساتھ جسے عتق کی اصطلاح میں دیکھا جائے، فقہاء متفق ہیں[۱]۔

ز-مکاتبت:

۳۸-مکاتبت کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے اور اس کے بارے میں کچھ تفصیل ہے جو "إسقاط" کی اصطلاح میں گزر چکی ہے، نیز "مکاتبت" کی اصطلاح کی طرف بھی رجوع کریں[۲]۔

ح-نذر:

۳۹-نذر کو شرط پر معلق کرنے کے جواز پر فقہاء متفق ہیں، اور جس پر معلق کیا گیا ہے، اس کے حصول سے پہلے نذر پوری کرنا سبب وفاء (پورا کرنے کا سبب) نہ پائے جانے کی وجہ سے واجب نہیں ہوگا، چنانچہ جب وہ چیز پائی جائے جس پر تعلیق کی گئی ہے تو نذر پائی جائے گی اور اسے پورا کرنا ضروری ہوگا[۳] "نذر" کی اصطلاح میں اس کی تفصیل ہے۔

ط-ولایت:

۴۰-اس کی مثال امارت، قضاء اور وصایت (وصی بنانا) سے دی جاتی ہے، امارت اور قضاء کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے، اس لئے کہ یہ

(۱) البحر الرائق ۴/ ۲۴۹، تبیین الحقائق ۳/ ۷۱، مواہب الجلیل ۶/ ۳۳۳، الدسوقی ۴/ ۳۶۵، القلیوبی ۴/ ۳۶۵، کشاف القناع ۴/ ۵۲۱، الانصاف ۷/ ۴۱۳۔

(۲) إسقاط کی اصطلاح الموسوعۃ الفقہیہ ۴/ ۲۳۴۔

(۳) بدائع الصنائع ۵/ ۹۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۴۴، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۲۸۸، ۲۸۹، کشاف القناع ۶/ ۲۷۷۔

دونوں خالص ولایت ہیں (۱)۔

اس کی تفصیل کا محل "امارت" اور "قضاء" کی اصطلاح ہے۔

رہی وصایت تو ظاہر مذہب میں حنفیہ کے یہاں، نیز شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک امارت سے قرب کی وجہ سے اس کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے، چنانچہ جب کہے: جب میں مرجاؤں تو فلاں میرا وصی ہے تو مذکورہ شخص شرط پائے جانے پر وصی ہوجائے گا، اس لئے کہ صحیح حدیث ہے: **"فإن قتل زيد أو استشهد فأميركم جعفر، فإن قتل واستشهد فأميركم عبدالله بن رواحة"** (۲) (اگر زید قتل یا شہید کردیئے جائیں تو تمہارے امیر جعفر ہوں گے، اگر وہ بھی قتل یا شہید کردیئے جائیں تو تمہارے امیر عبد اللہ بن رواحہ ہوں گے)۔

مالکیہ نے اس کو معلق کرنے کے جواز کی صراحت نہیں کی ہے (۳)۔

تفصیل کا محل "وصایہ" کی اصطلاح ہے۔

دوم: وہ تصرفات جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے:

الف - اِجارہ:

۴۱ - شرط پر اِجارہ کرنا فقہاء کے درمیان اتفاق کے ساتھ جائز نہیں ہے، یہ اس لئے کہ اِجارہ پر دیئے ہوئے سامان کی منفعت کی ملکیت مدت اِجارہ میں مؤجر (اجرت پر دینے والا) سے مستأجر (اجرت پر لینے والا) کی طرف منتقل ہوجاتی ہے، اور ملکیتوں کا منتقل ہونا رضامندی کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے اور رضامندی جزم کے ساتھ ہوتی ہے، اور تعلیق کے ساتھ جزم نہیں ہوسکتا (۱)۔

ب - اقرار:

۴۲ - اقرار کو شرط پر معلق کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اس لئے کہ اقرار کرنے والا اس کے ذریعہ فی الحال اقرار کرنے والا شمار ہوتا ہے، اور اس لئے بھی کہ شرط پر معلق کرنا اقرار سے رجوع کرلینے کے معنی میں ہے اور حقوق العباد کے اقرار میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا، اور اس لئے بھی کہ اقرار کرنا سابقہ حق کی خبر دینا ہے، لہذا اس کو معلق کرنا صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ شرط سے پہلے ہی واجب ہوچکا ہے (۲)۔

تفصیل "اقرار" کی اصطلاح میں ہے۔

ج - اللہ تعالی پر ایمان:

۴۳ - اللہ تعالی پر ایمان لانا شرط پر معلق کرنے کو قبول نہیں کرتا، چنانچہ جب کہے: "اگر تم اس مسئلہ میں جھوٹے ہو تو میں مسلمان ہوں" تو اگر وہ اسی طرح ہو تب بھی اس کو اسلام نہیں حاصل ہوگا، اور اس لئے بھی کہ دین میں داخل ہونا اس کی صحت پر جزم کرنے کا فائدہ دیتا ہے اور تعلیق کرنے والا جزم کرنے والا نہیں ہے (۳)۔

---

(۱) جامع الفصولین ۲/۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۶۸، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴۔

(۲) حدیث: "عن عبدالله بن جعفرؓ قال: بعث رسول الله ﷺ جيشا استعمل عليهم زيد بن حارثة وقال: فإن قتل زيد أو استشهد فأميركم جعفر، فإن قتل أو استشهد فأميركم عبدالله بن رواحة" کی روایت احمد (۱/ ۲۰۴ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے الفتح (۶/ ۵۱۱ طبع السلفیہ) میں اس کو صحیح قرار دیا ہے بخاری (الفتح ۷/ ۵۱۰ طبع السلفیہ) میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے اس کا ایک شاہد بھی ہے۔

(۳) جامع الفصولین ۲/۲، الزرقانی ۸/ ۲۷۵، ۲۰۳، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۱۶، ۳۲۷، الدسوقی ۴/ ۴۲۲، ۴۵۶، المنثور ۱/ ۳۷۱، کشاف القناع ۴/ ۳۹۵۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶، الفروق ۱/ ۲۲۹، المنثور ۱/ ۳۷۴، نیز دیکھئے: الموسوعہ الفقہیہ ۱/ ۲۵۶ "اِجارۃ" کی اصطلاح۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۶۷ طبع الہلال، الفتاوی الہندیہ ۴/ ۳۹۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۹ طبع دار احیاء الکتب العربیہ، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۳۳ طبع المعرفۃ، المنثور ۱/ ۳۷۵ طبع الخلیج، کشاف القناع ۶/ ۴۶۶ طبع النصر، نیز دیکھئے: الموسوعہ ۶/ ۶۵۔

(۳) الفروق للقرافی ۱/ ۲۲۹، المنثور للزرکشی ۱/ ۳۷۳، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۷۶۔

تفصیل ''ایمان'' کی اصطلاح میں ہے۔

د-بیع:

۴۴-فی الجملہ بیع کو شرط پر معلق کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، یہ اس لئے ہے کہ بیع میں ایک جانب سے دوسری جانب ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے، اور ملکیتوں کا انتقال رضامندی پر مبنی ہوتا ہے اور رضامندی جزم پر مبنی ہوتی ہے، اور تعلیق کے ساتھ جزم نہیں ہوتا(۱)۔

تفصیل ''بیع'' کی اصطلاح میں ہے۔

ھ-رجعت:

۴۵-حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہے(۲)۔

مالکیہ نے رجعت کو معلق کرنے کی صورت میں اس طور پر کہ اپنی بیوی سے کہے: ''اگر کل آجائے تو تم سے رجوع ہوگا'' اس کے باطل ہونے سے متعلق دو اقوال بیان کئے ہیں:

ایک: یہ، اور یہی اظہر ہے کہ وہ نہ ابھی صحیح ہوگی اور نہ کل، اس لئے کہ رجعت ایک طرح کا نکاح ہے، اور نکاح کسی مدت کے لئے نہیں ہوتا، نیز رجعت کو اس سے متصل نیت کی حاجت ہوتی ہے۔

اور دوسرا قول: یہ ہے کہ وہ صرف اس وقت باطل ہوگی، اور دوسرے دن میں رجعت صحیح ہوجائے گی، اس لئے کہ رجوع کرنا

(۱) الأشباہ والنظائر لابن نجیم/ ۳۶۷، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، الفروق للقرافی ۲۲۹/۱ طبع دار احیاء الکتب العربی، الروضہ ۳۳۸/۳، المنثور ۳۷۴/۱، کشاف القناع ۱۹۴/۳، ۱۹۵ طبع النصر، منتہی الارادات ۳۵۴/۱ طبع دار العروبہ۔

(۲) جامع الفصولین ۴/۲، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی/ ۳۷۶، روضۃ الطالبین ۲۱۶/۸، کشاف القناع ۳۴۳/۵۔

شوہر کا حق ہے، لہذا اس کو اس کے معلق کرنے کا اختیار ہے(۱)، تفصیل ''رجعت'' کی اصطلاح میں ہے۔

و-نکاح:

۴۶-حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اور شافعیہ کے یہاں مذہب مختار میں نکاح کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے، حنابلہ کے نزدیک اللہ کی مشیت کے علاوہ کسی دوسری آئندہ آنے والی شرط پر ابتداء نکاح کو معلق کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ''کشاف القناع'' میں آیا ہے، وہ ایک عقد معاوضہ ہے، لہذا بیع کی طرح ہی کسی شرط مستقبل (آنے والی شرط) پر اس کو معلق کرنا جائز نہیں ہے(۲)۔

تفصیل ''نکاح'' کی اصطلاح میں ہے۔

ز-وقف:

۴۷-حنفیہ کے نزدیک وقف کو کسی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہے، مثلاً کہے: اگر میرا لڑکا آجائے تو میرا گھر مساکین پر صدقہ موقوفہ ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں وقف میں تنجیز شرط ہے۔

مالکیہ نے اپنے یہاں تنجیز شرط نہ ہونے کی وجہ سے حق پر قیاس کرکے اس کی تعلیق کی اجازت دی ہے(۳)۔

شافعیہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور وقف کو معلق کرنا ان صورتوں میں صحیح نہیں ہے جو آزاد کرنے کے مشابہ نہ ہوں، جیسے کہے: جب زید آجائے تو میں فلاں چیز کو فلاں چیز پر وقف کرتا ہوں، اس لئے کہ یہ ایک ایسا عقد ہے جو بیع اور ہبہ کی طرح فوری طور پر وقف

(۱) جواہر الإکلیل ۳۶۳/۱، الدسوقی علی شرح الدردیر ۴۲۰/۲۔

(۲) جامع الفصولین ۵/۲، الفتاوی الہندیہ ۳۹۶/۴، جواہر الإکلیل ۲۸۴/۱، التاج والإکلیل ہامش مواہب الجلیل ۴۲۶/۳، الروضہ ۴۰/۷، المنثور ۳۷۳/۱، کشاف القناع ۹۷/۵، ۹۸۔

(۳) نتائج الافکار ۳۷/۵، حاشیہ ابن عابدین ۳۶۲/۳، الدسوقی ۸۷/۴۔

تعلیق ۴۸

کردہ چیز کی ملکیت اللہ تعالیٰ کی طرف یا ان لوگوں کی طرف جن کے لئے وقف کی گئی ہے منتقل کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔

اور جو وقف آزاد کرنے کے مشابہ ہو، جیسے جب رمضان آجائے تو میں نے اس کو مسجد بنایا، تو بقول ابن رفعہ قول ظاہر اس کا صحیح ہونا ہے، اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب اس کو موت پر معلق نہ کیا ہو، اور اگر موت پر معلق کیا ہو جیسے کہا: میں نے اپنے گھر کو اپنی موت کے بعد فقراء پر وقف کیا'' تو یہ صحیح ہوگا، شیخین نے یہی فرمایا ہے، اور گویا یہ وصیت ہوگی، اس لئے کہ قفال کا قول ہے: اگر اس کو بیع کے لئے پیش کرے تو یہ (وقف سے) رجوع ہوگا[۱]۔

حنابلہ نے ابتداء وقف کو زندگی میں کسی شرط پر معلق کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے، مثلاً کہے: ''جب فلاں مہینہ کا آغاز ہوجائے تو میرا گھر وقف ہے'' یا ''میرا گھوڑا وقف ہے'' وغیرہ، اس لئے کہ وہ اس چیز میں ملکیت کو منتقل کرنا ہے جو تغلیب اور سرایت پر مبنی نہیں ہے، لہذا ہبہ کی طرح اس کو کسی شرط پر معلق کرنا ناجائز ہوگا۔

اور ابن قدامہ نے بیان کیا ہے کہ ان کو اس کے بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے، اور حنابلہ میں سے متاخرین نے اس کو موت پر معلق کرنے اور زندگی میں کسی شرط پر معلق کرنے کو برابر قرار دیا ہے۔

رہا وقف کی انتہاء کو کسی وقت پر معلق کرنا، جیسے اس کا کہنا: میرا گھر ایک سال تک یا حاجیوں کے آنے تک وقف ہے، تو دو وجوہ میں سے ایک کے مطابق وہ صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ وقف کے تقاضے یعنی تابید (دائمی ہونا) کے منافی ہے، اور دوسرے قول کے مطابق صحیح ہوگا، اس لئے کہ وہ انتہاء کے انقطاع والا ہے[۲]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۲۔

(۲) المغنی ۵/ ۶۲۸، نیز الموسوعہ الفقہیہ میں ''وقف'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کریں۔

ح- وکالت:

۴۸- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک وکالت کو کسی شرط پر معلق کرنا جائز ہے، مثلاً وہ کہے: اگر زید آجائے تو تم فلاں چیز بیچنے میں میرے وکیل ہو، اس لئے کہ بقول کاسانی توکیل تصرف کے اطلاق (تصرف کی آزادی دے دینا) کا نام ہے، اور اطلاقات ان چیزوں میں سے ہیں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں، اور اس لئے کہ ان حضرات کے نزدیک موکل کی شرائط معتبر ہوتی ہیں، لہذا وکیل کو ان کی مخالفت کرنے کا اختیار نہیں ہوگا، اور اگر وکالت کو زمان ومکان یا اس طرح کی کسی چیز سے مقید کردے تو وکیل کو اس کی مخالفت کا اختیار نہیں ہوگا[۱]۔

اور شافعیہ نے صفت یا وقت کی کسی شرط پر وکالت کو معلق کرنے کے بارے میں دو اقوال نقل کئے ہیں:

دونوں میں اصح: یہ ہے کہ ایسا کرنا تمام عقود پر قیاس کرتے ہوئے صحیح نہ ہوگا، اس سے صرف وصیت اور امارت مستثنیٰ ہیں، اس لئے کہ وصیت جہالت کو قبول کرتی ہے اور امارت میں حاجت کی وجہ سے اسے انگیز کیا جاتا ہے۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ وصیت پر قیاس کرتے ہوئے صحیح ہے[۲]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، التاج والاکلیل بہامش مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، الدسوقی ۳/ ۳۸۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸، کشاف القناع ۳/ ۴۶۲، المغنی ۵/ ۹۳، نیز الموسوعہ الفقہیہ میں ''وکالت'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیجئے۔

تعلیل

تعریف:

۱- تعلیل لغت میں " علّ یعلّ و اعتلّ" یعنی مریض ہوا، فھو علیل سے ماخوذ ہے، اور علت مشغول کردینے والے مرض کو کہتے ہیں، جمع ''علل'' ہے(۱) اور لغت میں علت سبب کے معنی میں بھی آتا ہے۔

اور اصطلاح میں تعلیل اثر کے اثبات کے لئے مؤثر کے ثبوت کو ثابت کرنے کا نام ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ شی کی علیت ظاہر کرنے کا نام ہے، خواہ علت تامہ ہو یا ناقصہ(۲)۔

علت کی تعریف اہل اصول نے اپنے اس قول سے کی ہے: علت وہ ظاہر اور منضبط وصف ہے، جس پر حکم مرتب کرنے سے مفسدہ دور کرنے یا مصلحت حاصل کرنے میں سے مکلف کی کوئی مصلحت لازم آتی ہو۔

اور علت کے کئی نام ہیں، ان میں سے کچھ یہ ہیں: سبب، باعث، حامل، مناط، دلیل اور مقتضی وغیرہ۔

اور علت کو سبب کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ حکم کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوتی ہے، جیسے قتل عمد میں عدوان وجوب قصاص کا سبب ہے۔

اسی طرح علت کو حکمت کے معنی میں بھی استعمال کیا جاتا ہے،

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس مادۂ ''علل''۔

(۲) القاموس، التعریفات للجرجانی رص ۶۱۔

اور حکمت حکم کے مشروع کرنے کے محرک یا اس مصلحت کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے حکم مشروع ہوا ہو(۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

احکام کی تعلیل:

۲- عبادات کے احکام میں اصل عدم تعلیل ہے، اس لئے کہ وہ حکم مرتب کرنے کے لئے کسی مناسب معنی کے ادراک کے بغیر ہی عام حکمت یعنی تعبد پر قائم ہوتے ہیں۔

معاملات، عادات، اور جنایات وغیرہ کے احکام میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں، اس لئے کہ ان کا دارومدار بندوں کے مصالح کی رعایت پر ہوتا ہے، لہذا ان مصالح کو محقق کرنے کے لئے اس کے احکام مناسب معانی پر مرتب کئے گئے۔

اور تعبدی احکام پر قیاس نہیں کیا جاتا، اس لئے کہ ان کے حکم کو ان کے غیر کی طرف متعدی کرنے کا امکان نہیں ہوتا(۲)۔

اس کی تفصیل ''تعبدی'' کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

احکام کی تعلیل کے فوائد:

۳- احکام کی تعلیل کے کئی فوائد ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ شریعت نے علتوں کو احکام بتانے والا اور ظاہر کرنے والا بنایا ہے تاکہ مکلفین کے لئے ان کی واقفیت حاصل کرنا اور ان کی پابندی کرنا آسان ہوجائے۔

اور انہیں میں سے یہ بھی ہے کہ احکام زیادہ قابل قبول اور

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/ ۷۲، ۳ ۷۳، ۳، جمع الجوامع بحاشیۃ العطار ارشاد الفحول رص ۲۰۷۔

(۲) الموافقات ۲/ ۳۰۰، ۳۰۹، البرہان ۲/ ۸۹۱، ۹۵ ۷۔

اطمینان بخش ہوجائیں (۱)۔

اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

نصوص کی تعلیل:

۴- نصوص کی تعلیل کرنے میں اصولیین کے چار نقطہائے نظر ہیں:

الف۔ یہ کہ اصل عدم تعلیل ہے، یہاں تک کہ تعلیل پر کوئی دلیل قائم ہوجائے۔

ب۔ یہ کہ اصل ہر اس وصف سے تعلیل کرنا ہے جس کی طرف حکم کی اضافت کرنا صحیح ہو، یہاں تک کہ بعض کی تعلیل سے کوئی مانع پایا جائے۔

ج۔ یہ کہ اصل کسی وصف سے تعلیل کرنا ہے، لیکن کسی ایسی دلیل کا ہونا ضروری ہے جو تعلیل کے قابل وصف اور ناقابل وصف کے درمیان امتیاز کرسکے۔

د۔ یہ کہ نصوص میں اصل بجائے تعلیل کے تعبد ہے (۲)۔

اس کی تفصیل ''تعبدی'' کی اصطلاح اور اصولی ضمیمہ میں دیکھی جائے۔

علت (معلوم کرنے) کے طریقے:

۵- وہ طریقے جن کو مجتہد احکام کی علت جاننے کے لئے اختیار کرتا ہے۔

پہلا طریقہ: نص صریح:

وہ یہ ہے کہ کسی وصف کے ذریعہ تعلیل کرنے پر کتاب یا سنت سے کوئی دلیل ایسے لفظ سے بیان کی جائے جو لغت میں تدبر اور استدلال کی حاجت کے بغیر اسی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

اس کی دو قسمیں ہیں: اول: جس میں وصف کے حکم کی علت یا سبب ہونے کی صراحت کی گئی ہو۔

دوم: جو کتاب یا سنت میں حروف تعلیل میں سے کسی حرف سے معلل ہوکر آیا ہو۔

دوسرا طریقہ: اجماع:

تیسرا طریقہ: اشارہ اور تنبیہ:

وہ یہ ہے کہ لفظ کے مدلول سے تعلیل لازم ہو، یہ نہیں کہ لفظ اپنی وضع سے تعلیل پر دلالت کررہا ہو، اس کی کئی قسمیں ہیں، جن کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

چوتھا طریقہ: سبر اور تقسیم:

یہ اصل کے اندر اوصاف کا حصر کرلینے اور ان میں جو تعلیل کے لائق نہ ہوں ان کو باطل کردینے کا نام ہے، چنانچہ باقی رہ جانے والا وصف تعلیل کے لئے متعین ہوجائے گا۔

پانچواں طریقہ: مناسبت، شبہ اور طرد:

جس وصف سے تعلیل کی جائے اس کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ جس کی اس کے اوپر حکم مرتب کرنے کے لئے مناسبت ظاہر ہوجائے، اس کو وصف مناسب کہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کسی ایسے ظاہر اور منضبط وصف پر حکم مرتب ہو جس پر حکم مرتب کرنے سے مفسدہ دور کرنے یا منفعت حاصل کرنے میں سے مکلف کی کوئی مصلحت لازم آتی ہو، اس کی تعبیر ''اِخالہ''، ''مصلحت''، ''استدلال'' اور ''رعایت مقاصد'' سے کی جاتی ہے، اور اس کے استخراج کو تخریج مناط کہا جاتا ہے۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح ۲/۳۸۲، الاحکام للآمدی ۳/۸۸۔

(۲) التلویح علی التوضیح ۲/۳۷۶۔

ب۔ جس پر حکم مرتب کرنے کے لئے اس کی مناسبت ظاہر نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: شارع کی طرف سے بعض احکام میں جس کا اعتبار مألوف نہ ہو، اس کو ''وصف طردی'' کہتے ہیں۔

دوم: شارع کی طرف سے بعض احکام میں جس کا اعتبار مألوف ہو اس کو ''وصف شبہی'' کہتے ہیں۔

چھٹا طریقہ: تنقیح مناط، تحقیق مناط اور دوران:

یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے گزشتہ طریقوں کی طرف راجع ہیں اور انہیں کے تحت مندرج ہیں۔

تنقیح مناط: دو مسئلوں میں فارق کی نفی کر کے فرع کو اصل سے ملحق کرنے کا نام ہے۔

تحقیق مناط: یہ ہے کہ جو صورت محل نزاع ہو مجتہد اس میں علت کا وجود ثابت کرنے کے لئے اجتہاد کرے۔

دوران: یہ ہے کہ وصف کے پائے جانے پر حکم پایا جائے اور وصف کے نہ ہونے سے حکم مرتفع ہو جائے (۱)۔

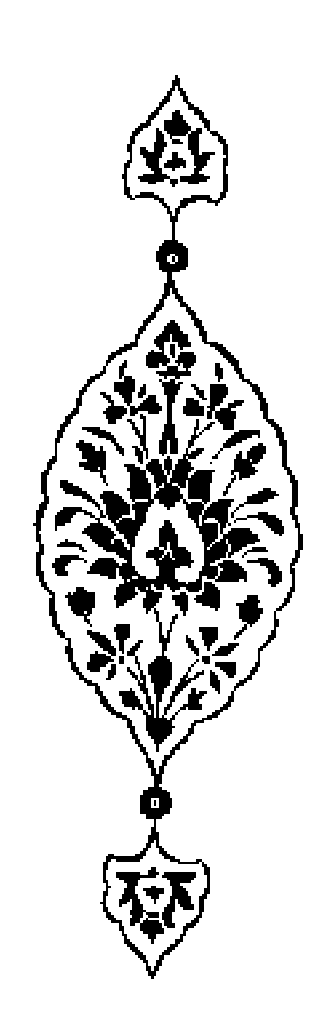
اور ان مسالک میں سے بعض میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جس کو اصولی ضمیمہ میں دیکھا جائے۔

حدیث معلل:

٦ – وہ ہے جس میں کسی ایسی علت کا پتہ چلے جو اس کی صحت میں قادح (عیب پیدا کرنے والی) ہو، باوجودیکہ اس کا ظاہر قادح سے

(۱) الاحکام للآمدی ۳/ ۲۵۱، اور اس کے بعد کے صفحات، المحصول ۲/ القسم الثانی/ ص ۱۹۳، اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ العطار علی جمع الجوامع ۲/ ۳۱۳، التلویح علی التوضیح ۲/ ۷۶۔

محفوظ ہو، یہ حدیث ضعیف کی اقسام میں سے ہے (۱)۔



(۱) علوم الحدیث/ ص ۸۱، شرح الفیۃ العراقی ۱/ ۲۲۶، ۲۲۷۔

تراجم فقہاء

جلد ۱۲ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

[البدایہ و النہایہ ۱۳/۳۴۶: نیل الابتہاج بہامش الدیباج ۱۴۰: الأعلام ۳/۲۲۱]

الف

الآلوسی: یہ محمود بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

الآمدی: یہ علی بن ابوعلی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم الباجوری: یہ ابراہیم بن محمد الباجوری ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی: یہ ابراہیم بن یزید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

ابن ابی جمرہ (؟-۶۹۵ھ)

یہ عبد اللہ بن سعد بن ابی جمرہ، ابو محمد ازدی اندلسی ہیں، علماء حدیث میں سے ہیں، مالکی ہیں۔ صاحب "المدخل" نے آپ سے علم حاصل کیا ہے، اور اپنی کتاب میں کثرت سے ان سے نقل کیا ہے۔
بعض تصانیف: "جمع النهاية" جس میں آپ نے بخاری کا اختصار کیا ہے، اور اس کو "مختصر ابن أبي جمرة" کے نام سے جانا جاتا ہے، "بهجة النفوس"، اور "المرائي الحسان" حدیث میں۔

ابن ابی حاتم: یہ عبدالرحمٰن بن محمد ابی حاتم ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۱ میں گذر چکے۔

ابن ابی لیلیٰ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن ابی موسیٰ: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن الاثیر: یہ المبارک بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۲ میں گذر چکے۔

ابن بطال: یہ علی بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۸ میں گذر چکے۔

ابن تمیم: یہ محمد بن تمیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۲۳ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ (تقی الدین): یہ احمد بن عبدالحلیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ: یہ عبدالسلام بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۶ میں گذر چکے۔

ابن جریج: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن جنک: دیکھئے: الخلیل بن احمد:

ابن الجوزی: یہ عبدالرحمٰن بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن الحاج: یہ محمد بن محمد مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

ابن الحاجب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن حامد: یہ الحسن بن حامد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبان: یہ محمد بن حبان ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۳ میں گذر چکے۔

ابن حبیب: یہ عبدالملک بن حبیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

ابن حجر المکی: یہ احمد بن حجر الہیتمی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۰ میں گذر چکے۔

ابن حکیم (۴۸۴ - ۵۶۷ھ)

یہ محمد بن اسعد بن محمد بن نصر بن حکیم، ابو المظفر حکیمی ہیں، آپ ابن حکیم کے نام سے مشہور ہیں، اور فقہاء حنفیہ میں سے ایک واعظ ہیں، آپ نے فقہ کی تعلیم حسین بن محمد بن علی الرئیس، نور الہدی زینی اور ابو علی بن نبہان سے حاصل کی، اور آپ سے ابو المواہب بن حصری اور ابونصر شیرازی نے فقہ حاصل کی۔ ابن نجار کہتے ہیں: دمشق میں طرخان کے مدرسہ میں درس دیا، پھر امیر واثق نے جو معین الدولہ کے نام سے مشہور تھے، آپ کے لئے ایک مدرسہ بنوایا، اور کچھ دن آپ نے مدرسہ صادریہ میں درس دیا۔

بعض تصانیف: "تفسیر القرآن"، "شرح المقامات الحریریة" اور "شرح شهاب الأخبار للقضاعی"۔

[تاج التراجم ۵۳؛ الجواہر المضیہ ۲/۳۲؛ طبقات المفسرین للداودی ۲/۹۰؛ الأعلام ۶/۲۵۶]

ابن حمدان (۶۰۳-۶۹۵ھ)

یہ احمد بن حمدان بن شبیب بن حمدان، ابوعبداللہ نمری حرانی ہیں، حنبلی فقیہ اور ادیب ہیں، انہوں نے حران میں حافظ عبدالقادر رہاوی سے حدیث سنی، اور ان سے روایت کرنے والے وہ آخری فرد ہیں، اور خطیب ابوعبداللہ بن تیمیہ وغیرہ سے بھی حدیث سنی، اور خود شیوخ کے سامنے احادیث پڑھیں، اور اپنے چچا زاد بھائی شیخ مجد الدین بن تیمیہ کی ہم نشینی اختیار کی، ان سے کثرت سے بحث کی، فقہ میں مہارت حاصل کی، اپنے مذہب کے حقائق اور اس کی

باریکیوں کا جاننا آپ پر ختم تھا، قاہرہ میں آپ کو نائب قاضی بنایا گیا۔
بعض تصانیف: ''الرعاية الكبرى''، ''الرعاية الصغرى'' دونوں فقہ میں، ''صفة المفتي و المستفتي''، ''مقدمة في أصول الدين'' اور ''الإيجاز في الفقه الحنبلي''۔
[شذرات الذہب ۵/۴۲۸؛ الأعلام ۱/۱۱۶؛ معجم المؤلفین ۱/۲۱۱]

ابن خزیمہ: یہ محمد بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۸ ص ۳۱۵ میں گذر چکے۔

ابن دقیق العید: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن رجب: یہ عبدالرحمٰن بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۱ میں گذر چکے۔

ابن رشد: یہ محمد بن احمد (الحفید) ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن رسلان: یہ احمد بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن الرفعہ: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۰۹ میں گذر چکے۔

ابن الزبیر: یہ عبداللہ بن الزبیر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن سریج: یہ احمد بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

ابن سیرین: یہ محمد بن سیرین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن الشاط (۶۴۳ - ۷۲۳ھ)

یہ قاسم بن عبد اللہ بن محمد بن الشاط، ابو محمد، ابو القاسم انصاری اشبیلی ہیں، مالکی فقیہ اور فرائض کے عالم تھے، بعض علوم میں دستگاہ تھی، آپ نے ابو علی حسن بن ربیع سے علم حاصل کیا، اور ابو القاسم بن براء، ابن ابی الدنیا اور ابن غماز وغیرہ نے آپ کو اجازت دی، اور آپ سے ابو زکریا بن ہذیل، ابن حباب اور قاضی ابو بکر بن شبرین وغیرہ نے علم حاصل کیا۔
بعض تصانیف: "أنوار البروق في تعقب مسائل القواعد والفروق"، "تحفة الرافض في علم الفرائض'' اور "تحرير الجواب في توفير الثواب''۔
[الدیباج/۲۲۶؛ شجرۃ النور الزکیہ/۲۱۷؛ معجم المؤلفین ۸/۱۰۵]

ابن شبرمہ: یہ عبداللہ بن شبرمہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن الصباغ: یہ عبدالسید بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

ابن الصلاح: یہ عثمان بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عابدین: یہ محمد امین بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عباس: یہ عبداللہ بن عباس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر: یہ یوسف بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام: یہ محمد بن عبدالسلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن العربی: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابن عرفہ: یہ محمد بن محمد بن عرفہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن عقیل: یہ علی بن عقیل ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر: یہ عبداللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابن فرحون: یہ ابراہیم بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن القاسم: یہ عبدالرحمٰن بن القاسم مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ: یہ عبداللہ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابن القیم: یہ محمد بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

ابن کثیر: یہ اسماعیل بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ابن اللباد (۲۵۰-۳۳۳ھ)

یہ محمد بن محمد بن وشاخ، ابوبکر قیروانی ہیں، ابن اللباد کے نام سے مشہور ہیں، مالکی فقیہ، مفسر اور لغوی تھے، یحییٰ بن عمر، ان کے بھائی محمد، ابن طالب اور سعید الحداد وغیرہ سے علم فقہ حاصل کیا، اور آپ سے ابن حارث اور ابن ابی زید نے فقہ کی تعلیم حاصل کی، نیز آپ سے ایک جماعت نے روایت کی ہے جن میں زیاد بن عبدالرحمٰن اور ابن المغتاب بھی ہیں۔

بعض تصانیف: "الآثار و الفوائد" دس اجزاء میں، "کتاب الطهارة"، "فضائل مكة" اور "فضائل مالك بن أنس"۔

[الدیباج ۲۴۹/۹؛ شجرۃ النور الزکیہ ۸۴؛ الأعلام ۷/۲۴۲؛ معجم المؤلفین ۱۱/۳۰۹]

ابن الماجشون: یہ عبدالملک بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ابن ماجہ:
ان کے حالات ج۱ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود: یہ عبداللہ بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن مفلح: یہ محمد بن مفلح ہیں:
ان کے حالات ج۴ص ۲۴۴ میں گذر چکے۔

ابن المقری: یہ اسماعیل بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن المنذر: یہ محمد بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن ناجی: یہ قاسم بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج۶ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ زین الدین بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وضاح (۱۹۹-۲۸۶ھ)

یہ محمد بن وضاح بن بزید، اور کہا گیا ہے کہ ابن بدلیع، ابوعبداللہ مالکی ہیں، جو عبدالرحمٰن بن معاویہ اندلسی کے آزادکردہ غلام تھے، آپ فقیہ، محدث اور حافظ حدیث تھے، آپ نے یحییٰ بن یحییٰ، محمد بن خالد، محمد بن مبارک صوری، ابراہیم بن المنذر اور عبدالملک بن حبیب وغیرہ سے روایت کی۔

اور آپ سے احمد بن خالد، ابن لبابہ، ابن المواز، قاسم بن اصبغ اور وہب بن مسرہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حمیدی کہتے ہیں: آپ کثرت سے روایت کرنے والوں اور مشہور ائمہ میں سے ہیں، اور احمد بن خالد کسی کو آپ پر فوقیت نہیں دیتے تھے، اور آپ کی بڑی تعظیم کرتے اور آپ کے فضل وتقوی کی تعریف کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "کتاب العباد والعوابد"، "رسالة السنة" اور "کتاب الصلاة في التعلیق"۔

[شجرة النور الزکیہ/۷۶: الدیباج المذہب/۲۳۹: لسان المیزان ۵/۴۱۶: الأعلام ۷/۳۵۸]

ابن وہب: یہ عبداللہ بن وہب مالکی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابن وہبان (۷۲۶-۷۶۸ھ)

یہ عبدالوہاب بن احمد بن وہبان، ابومحمد دمشقی حنفی ہیں، آپ فقیہ، قاری اور ادیب تھے، فقہ کی تعلیم فخر الدین احمد بن علی بن الفصیح، حسن سغناقی، محمد بخاری اور شمس الائمہ کردری وغیرہ سے حاصل کی۔ حافظ ابن حجر "الدرر الکامنة" میں فرماتے ہیں: فقہ، عربیت، قراءت اور ادب میں ماہر وممتاز ہوئے، تدریس وافتاء کا کام انجام دیا، اور حماۃ کی قضاء کے ذمہ دار بنائے گئے۔

بعض تصانیف: "منظومة قید الشرائد ونظم الفرائد"،

"عقد القلائد في حل قيد الشرائد" فقہ حنفی کی فروعات میں،
اور "نهاية الاختصار في أوزان الأشعار"۔
[الدرر الکامنہ ۴/۴۲۳؛ شذرات الذہب ۶/۲۱۲؛
الفوائد البہیہ/۱۱۳؛ معجم المؤلفین ۶/۲۲۱]

ابن یونس: یہ احمد بن یونس مالکی ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۱ میں گذر چکے۔

ابواسحاق الاسفرائینی: یہ ابراہیم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوامامہ: یہ صُدَی بن عجلان ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر الطرطوشی: یہ محمد بن الولید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابوثور: یہ ابراہیم بن خالد ہیں:
ان کے حالات زندگی ج ۱ ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ: یہ النعمان بن ثابت ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب: یہ محفوظ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد: یہ سلیمان بن الاشعث ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوذر: یہ جندب بن جنادہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۱ میں گذر چکے۔

ابوزید: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۹ ص ۳۱۲ میں گذر چکے۔

ابوطالب: یہ احمد بن حمید حنبلی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابوالطیب الطبری: یہ طاہر بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ابوسعید الخدری: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوطلحہ: یہ زید بن سہل ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابوالعالیہ: یہ رفیع بن مہران ہیں:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

ابوعبید: یہ القاسم بن سلام ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوعلی: غالبًا اس سے مراد ابوعلی بن ابی ہریرہ ہیں:
ان کے حالات ج ۵ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

ابوعمرو الدانی: یہ عثمان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومحمد الجوینی: یہ عبداللہ بن یوسف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوموسی الاشعری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوہریرہ: یہ عبدالرحمٰن بن صخر ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابوالہیاج الاسدی (؟ - ؟)
یہ حیان بن حصین، ابوالہیاج اسدی، کوفی، تابعی ہیں۔
آپ نے حضرت علی اور حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے، اور آپ سے آپ کے دونوں بیٹوں جریر، منصور، نیز ابو وائل اور شعبی نے روایت کی ہے۔ ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ عجلی کہتے ہیں: تابعی اور ثقہ ہیں۔ ابن عبدالبر فرماتے ہیں: آپ حضرت عمارؓ کے کاتب تھے۔

[تہذیب التہذیب ۳/ ۶۷]

ابویعلی: یہ محمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۸۳ میں گذر چکے۔

ابویوسف: یہ یعقوب بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الأتاسی: یہ خالد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

الاثرم: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

احمد الرملی: یہ احمد بن حمزہ الرملی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

الاسنوی: یہ عبدالرحیم بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

الأسود (؟-۷۵ھ)

یہ اسود بن یزید بن قیس، ابوعمر نخعی ہیں، آپ تابعی اور فقیہ نیز حفاظ حدیث میں سے ہیں، اپنے زمانہ میں کوفہ کے عالم تھے، آپ نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت علی، حضرت ابن مسعود، حضرت بلال اور حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے، اور آپ سے آپ کے بیٹے عبدالرحمن، بھائی عبدالرحمن، بھانجے ابراہیم بن یزید نخعی وغیرہ نے روایت کی ہے، ابوطالب امام احمد کے حوالہ سے فرماتے ہیں: یہ ثقہ ہیں۔ ابن سعد نے کہا ہے کہ وہ ثقہ تھے، اور ان کی متعدد حدیثیں ہیں۔ ابن حبان ''الثقات'' میں فرماتے ہیں: آپ فقیہ اور زاہد تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱/ ۳۴۳؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۴۸؛ الأعلام ۱/ ۳۳۰]

اشہب: یہ اشہب بن عبدالعزیز ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین: یہ عبدالملک بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی: یہ عبدالرحمن بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

الباجی: یہ سلیمان بن خلف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

البجیرمی (۱۱۳۱ - ۱۲۲۱ھ)

یہ سلیمان بن محمد بن عمر بجیرمی شافعی ازہری ہیں۔ آپ کی نسبت مصر کے مغربی گاؤں میں سے ایک گاؤں ''بجیرم'' کی طرف ہے، آپ فقیہ اور محدث تھے، آپ نے شیخ موسیٰ بجیرمی، شیخ عشماوی، شیخ حفنی اور شیخ علی صعیدی سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''حاشية على شرح المنهج''، ''التجريد لنفع العبيد'' اور ''تحفة الحبيب على شرح الخطيب''۔

[حلیۃ البشر ۲/ ۶۹۴؛ ایضاح المکنون ۱/ ۲۲۸؛ معجم المؤلفین ۴/ ۲۷۵]

البخاری: یہ محمد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۲ میں گذر چکے۔

البراء بن عازب:
ان کے حالات ج ۶ ص ۳۸۴ میں گذر چکے۔

البزدوی: یہ علی بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۴ میں گذر چکے۔

بشیر بن الخصاصیہ (؟-؟)

یہ بشیر بن معبد اور کہا گیا ہے کہ بشیر بن یزید بن معبد بن ضباب بن سبع ہیں، آپ ابن الخصاصیہ سے مشہور ہیں، صحابی ہیں، آپ کا نام زحم تھا، تو نبی کریم ﷺ نے آپ کا نام بشیر رکھ دیا، آپ نے نبی کریم ﷺ سے روایت کی ہے، اور آپ سے بشیر بن نہیک اور جری بن کلیب وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[الإصابہ ۱/۱۵۹؛ أسد الغابہ ۱/۲۲۹؛ تہذیب التہذیب ۱/۴۶۷]

البغوی: یہ الحسین بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۴۳ میں گذر چکے۔

البلقینی: یہ عمر بن رسلان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۴ میں گذر چکے۔

بہز بن حکیم:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۳۵۴ میں گذر چکے۔

البیضاوی: یہ عبد اللہ بن عمر ہیں:
ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

البیہقی: یہ احمد بن الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۸ میں گذر چکے۔

ت

الترمذی: یہ محمد بن عیسی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

التمرتاشی (آپ کی وفات ۶۰۰ھ کے آس پاس ہوئی)

یہ احمد بن اسماعیل بن محمد، ظہیر الدین، ابو محمد، اور کہا گیا ہے کہ ابو العباس، تمرتاشی حنفی خوارزمی ہیں، تمرتاشی خوارزم کے ایک گاؤں تمرتاش کی طرف نسبت ہے، آپ خوارزم کے مفتی تھے۔

بعض تصانیف: "فتاوی التمرتاشي"، "شرح الجامع الصغیر" اور "کتاب التراویح"۔

[الفوائد البہیہ ۱۵؛ الجواہر المضیہ ۱/۶۱؛ کشف الظنون ۲/۱۲۲۱؛ معجم المؤلفین ۱/۱۶۷]

ث

الثوری: یہ سفیان بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۵۵۴ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ا ص ۵۶۴ میں گذر چکے۔

جریر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۶ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

جعفر بن محمد:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

ح

الحافظ العراقی: یہ عبدالرحیم بن حسین ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

الحاکم: یہ محمد بن عبداللہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

الحجاوی: یہ موسیٰ بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

حذیفہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ا ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن زیاد:
ان کے حالات ج ا ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

الحسن بن علی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۱ میں گذر چکے۔

الحطاب: یہ محمد بن محمد بن عبدالرحمٰن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۹ میں گذر چکے۔

الحکم: یہ الحکم بن عتیبہ ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

حماد بن ابی سلیمان:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد بن سلمہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۲ میں گذر چکے۔

حنبل الشیبانی: یہ حنبل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۵۰ میں گذر چکے۔

خ

الخطابی: یہ حمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الخلیل بن احمد (۲۸۹-۳۷۸ھ)

یہ خلیل بن احمد بن محمد بن خلیل، ابوسعید سجزی ہیں، ابن جنک سے مشہور ہیں، آپ حنفی فقیہ اور قاضی تھے، اپنے زمانہ میں اہل الرائے کے شیخ تھے، علوم کی مختلف انواع میں دستگاہ تھی، آپ نے مشرق سے مغرب تک دنیا کا سفر کیا، اور حدیث کی سماعت کی، سمرقند میں قاضی کے منصب پر ہوتے ہوئے وفات ہوئی۔

[النجوم الزاہرہ ۴/۱۵۳؛ شذرات الذہب ۳/۹۱؛ الأعلام ۲/۳۶۳]

د

الداودی (۳۷۴-۴۶۷ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن محمد بن المظفر بن محمد بن داؤد، ابو الحسن، داودی بوشنجی ہیں، آپ فقیہ اور محدث تھے، فقہ کی تعلیم ابوبکر قفال، ابو الطیب صعلوکی، ابو حامد اسفرائینی، اور ابو الحسن طلیسی سے حاصل کی، اور عبداللہ بن احمد بن حمویہ سرخسی، ابومحمد بن ابی سریج، اور ابو طاہر زیادی وغیرہ سے حدیث سنی، اور آپ سے ابو الوقت، مسافر بن محمد، عائشہ بنت عبد اللہ بوشنجیہ، اور ابو المحاسن اسعد بن زیاد مالینی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ عبداللہ بن یوسف جرجانی کہتے ہیں: آپ وفات تک تصنیف، تدریس، فتوی اور تذکیر کے لئے بوشنج میں قیام پذیر رہے، آپ کو نظم ونثر دونوں میں درک حاصل تھا۔

[طبقات الشافعیہ ۳/۲۲۸؛ شذرات الذہب ۳/۳۲۷؛

النجوم الزاہرہ ۵/۹۹؛ معجم المؤلفین ۵/۱۹۲]

الدردیر: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

الدسوقی: یہ محمد بن احمد الدسوقی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی: یہ عبدالکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۳۶۴ میں گذر چکے۔

الرویانی: یہ عبدالواحد بن اسماعیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۳۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزرکشی: یہ محمد بن بہادر ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر: یہ زفر بن الہذیل ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری: یہ محمد بن مسلم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

زید بن خالد الجہنی:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

س

سالم بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السامری (؟-؟)

یہ ابراہیم بن عباس اور کہا جاتا ہے: ابن ابی العباس، ابو اسحاق، سامری کوفی ہیں۔ آپ نے قاضی شریک، ابن الزناد اور بقیہ وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے امام احمد بن حنبل، صغانی اور دوری وغیرہ نے روایت کی ہے، امام احمد فرماتے ہیں: آپ کی حدیثیں قابل قبول تھیں، ایک مرتبہ فرمایا: آپ سے روایت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، دارقطنی وغیرہ فرماتے ہیں: ثقہ ہیں، اور ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱/۱۳۱؛ میزان الاعتدال ۱/۳۹]

السبکی: یہ عبدالوہاب بن علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

السبکی: یہ علی بن عبدالکافی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سحون: یہ عبدالسلام بن سعید ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

السرخسی: یہ محمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۷ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص: یہ سعد بن مالک ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن منصور:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

سلمان الفارسی:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

سہل بن حنیف:
ان کے حالات ج ۱۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

سہل بن سعد الساعدی:
ان کے حالات ج ۸ ص ۴۳۲ میں گذر چکے۔

السیوطی: یہ عبدالرحمٰن بن ابی بکر ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح السراجیہ: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۹۴ میں گذر چکے۔

الشاطبی: یہ ابراہیم بن موسی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۸ میں گذر چکے۔

الشافعی: یہ محمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشمر املسی: یہ علی بن علی ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشربینی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۰ میں گذر چکے۔

الشروانی: یہ شیخ عبدالحمید ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۱ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:
ان کے حالات ج۳ص۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی: یہ عامر بن شراحیل ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۷۲ میں گذر چکے۔

شمس الائمہ الحلوانی: یہ عبدالعزیز بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۲ص۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج۱ص۴۷۲ میں گذر چکی۔

ص

صاحب الانصاف: یہ علی بن سلیمان المرداوی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۹۲ میں گذر چکے۔

صاحب البیان: یہ ابراہیم بن مسلم المقدسی ہیں:
ان کے حالات ج۹ص۳۰۹ میں گذر چکے۔

صاحب التبصرۃ: یہ ابراہیم بن علی بن فرحون ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۳۷ میں گذر چکے۔

صاحب الخلاصہ: یہ طاہر بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج۵ص۴۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب الدرالمختار: یہ محمد بن علی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۵۹ میں گذر چکے۔

صاحب الذخیرہ: یہ محمود بن احمد ہیں: دیکھئے: المرغینانی۔
ان کے حالات ج۱۱ص۴۴۵ میں گذر چکے۔

صاحب روضۃ الطالبین: یہ یحیی بن شرف النووی ہیں:
ان کے حالات ج۱ص۴۹۵ میں گذر چکے۔

صاحب شرح الإقناع: یہ منصور بن یونس البھوتی ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب "الفتاوی التمرتاشیۃ":
دیکھئے: التمرتاشی، احمد بن اسماعیل۔

صاحب کشاف القناع: یہ منصور بن یونس ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

صاحب المجموع: یہ یحیی بن شرف ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

صاحب منح الجلیل: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

صاحب فتح الغفار: یہ زین الدین بن نجیم ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

صاحبین:
اس لفظ سے مراد کی وضاحت ج ۱ ص ۳۷۴ پر گذر چکی۔

الصدر الشہید (۴۸۳-۴۳۶ھ)

یہ عمر بن عبد العزیز بن عمر بن مازہ، ابو محمد، حسام الدین، حنفی ہیں، آپ الصدر الشہید سے مشہور ہیں، فقیہ اور اصولی تھے، حنفیہ کے اکابر میں سے ہیں، اپنے والد برہان الدین الکبیر عبد العزیز سے فقہ کی تعلیم پائی، علماء سے مناظرہ کیا، اور فقہاء کو درس دیا۔ بادشاہ آپ کی رائے سے فیصلہ صادر کرتے تھے، آپ کی وفات بحیثیت شہید کے ہوئی۔

بعض تصانیف: "الفتاوی الکبری"، "الفتاوی الصغری"، "عمدة المفتي والمستفتي"، "شرح أدب القاضي للخصاف"، "شرح الجامع الصغير" اور "الواقعات الحسامية"۔

[الفوائد البہیہ ر ۱۴۹؛ الجواہر المضیہ ۱/۳۹۱؛ الأعلام ۵/۲۱۰؛ معجم المؤلفین ۷/۲۹۱]

الصیدلانی: یہ محمد بن داؤد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ط

طاؤس:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبرانی: یہ سلیمان بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۱ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطحاوی: یہ احمد بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالجبار بن عمر (؟ - ۲۶۰ھ کے بعد)

یہ عبدالجبار بن عمر، ابوعمر، اور کہا جاتا ہے: ابو الصباح، اَیلی اموی یعنی امویوں کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ آپ نے زہری، ابن المنکدر، حضرت ابن عمر کے مولی نافع، ربیعہ، اور یحیی بن سعد انصاری وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے رشدین بن سعد، ابن المبارک، ابن وہب، اور قاری ابوعبد الرحمٰن وغیرہ نے روایت کی ہے۔ دوری ابن معین کے حوالہ سے فرماتے ہیں: یہ ضعیف ہیں، کچھ بھی نہیں ہیں۔ ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: ابن سعد کا کہنا ہے کہ ان کی کنیت ابو الصباح ہے، افریقہ میں قیام تھا، ابوزرعہ سے روایت کرنے میں ثقہ تھے، واہی الحدیث (غلط حدیثیں بیان کرنے والے) ہیں، رہے ان کے مسائل تو ان میں کوئی حرج نہیں ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰۳/۶]

عبد بن حمید (؟ - ۲۴۹ھ)

یہ عبد بن حمید بن نصر، ابومحمد کِسّی ہیں، کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبدالحمید تھا، کِسّی: سمرقند کے قریب ایک شہر کِس کی طرف نسبت ہے، آپ حفاظ حدیث میں سے ہیں، یزید بن ہارون، ابن فدیک، محمد بن بشر العبدی، علی بن عاصم، حسین بن علی جعفی اور ان حضرات کے طبقہ والوں سے روایت کی ہے، اور آپ سے عمر بن بجیر، بکر بن المرزبان اور ابراہیم بن خریم شاشی وغیرہ نے حدیث نقل کی ہے، ذہبی فرماتے ہیں: آپ ثقہ ائمہ میں سے تھے۔

بعض تصانیف: ایک بڑی "مسند" اور ایک "تفسیر"۔

[شذرات الذہب ۱۲۰/۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱۰۴/۲؛ اللباب ۹۸/۳؛ الأعلام ۴۱/۴]

عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ:
ان کے حالات ج ۸ ص ۴۲۴ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن حرملہ (؟ - ۱۴۵ھ)

یہ عبدالرحمٰن بن حرملہ بن عمرو بن سنہ، ابوحرملہ، اسلمی ہیں۔ آپ نے سعید بن المسیب، حنظلہ بن علی اسلمی اور عمرو بن شعیب وغیرہ سے روایت کی ہے، اور آپ سے ثوری، اوزاعی، مالک، سلیمان بن بلال اور حاتم بن اسماعیل وغیرہ نے روایت کی ہے۔

محمد بن عمرو کہتے ہیں: آپ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے۔ ابن حبان نے آپ کا تذکرہ ثقات میں کیا ہے، اور کہا: غلطی کر جاتے ہیں۔ ابن معین کے حوالہ سے اسحاق فرماتے ہیں: صالح شخص ہیں۔ ابو حاتم کہتے ہیں: ان کی حدیثیں لکھی جائیں گی، اور ان سے استدلال نہیں کیا جائے گا۔

[تہذیب التہذیب ۱۶۱/۶؛ میزان الاعتدال ۵۵۶/۲]

عبدالرحمٰن بن یعمر (؟ - ؟)

یہ عبدالرحمٰن بن یعمر دیلی ہیں، ابن حجر نے کہا: انکی کنیت ابولاسود ہے، آپ صحابی ہیں اور نبی کریم ﷺ سے "الحج عرفة" (حج تو عرفات کے قیام کا نام ہے) نیز دباء (لوکی کے چھلکے سے بنائے ہوئے ظرف) اورمزفت (تارکول ملا ہوا ظرف) سے ممانعت کی حدیث کی روایت کی ہے۔ اور آپ سے بکیر بن عطاء لیثی نے روایت کی ہے، ابن حجر کہتے ہیں کہ ابن حبان نے "الصحابہ" میں بیان کیا ہے کہ آپ مکی تھے، اور کوفہ میں مقیم تھے۔

[الاصابہ ۲/۴۲۵؛ اسد الغابہ ۳/۳۹۹؛ الاستیعاب ۲/۸۵۶؛ تہذیب التہذیب ۶/۳۰۱]

عبدالعزیز البخاری (؟ - ۷۳۰ھ)

یہ عبدالعزیز بن احمد بن محمد علاء الدین بخاری ہیں، آپ حنفی فقیہ نیز علماء اصول میں سے ہیں، فقہ کی تعلیم اپنے چچا محمد مایمرغی سے حاصل کی، اور حافظ الدین الکبیر محمد بخاری، کردری، نجم الدین عمر نسفی، ابوالیسر محمد بزدوی اور عبدالکریم بزدوی وغیرہ سے بھی کسب فیض کیا۔

اور آپ سے قوام الدین محمد کاکی، اور جلال الدین محمد بن محمد خبازی وغیرہ نے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: "شرح اصول البزدوی"، جس کا نام "كشف الأسرار" ہے، اور "شرح المنتخب الحسامي"۔

[الفوائد البہیہ/۹۴؛ الجواہر المضیہ ۱/۳۱۷؛ الأعلام ۴/۱۳۷؛ معجم المؤلفین ۵/۲۴۲]

عبدالقادر الجیلانی (۴۷۱-۵۶۱ھ)

یہ عبدالقادر بن موسیٰ بن عبداللہ بن جنکی دوست حسنی، ابومحمد جیلانی یا کیلانی ہیں، یہ جیلان کی طرف نسبت ہے، جو طبرستان کے بعد مشہور علاقہ ہے، نوجوانی میں بغداد منتقل ہوئے، علم اور تصوف کے شیوخ سے ملاقات کی، اور اسالیب وعظ میں مہارت حاصل کی، فقہ کی تعلیم حاصل کی، حدیث کی سماعت کی، ادب پڑھا، اور بغداد میں تدریس وافتاء کے صدرنشین بن گئے۔

امام احمد کے مسلک میں ابوالوفاء بن عقیل، ابوالخطاب، ابوالحسن محمد بن القاضی اور مبارک مخرمی سے فقہ حاصل کی۔

بعض تصانیف: "الغنية لطالب طريقة الحق"، "الفيوضات الربانية" اور "الفتح الرباني"۔

[شذرات الذہب ۴/۱۹۸؛ البدایہ والنہایہ ۱۲/۲۵۲؛ الأعلام ۴/۱۷۱؛ معجم المؤلفین ۵/۳۰۷]

عبداللہ بن السائب (؟-؟)

یہ عبداللہ بن السائب کندی، اور کہا جاتا ہے کہ شیبانی کوفی ہیں۔ تابعی ہیں، اپنے والد نیز حضرت عبداللہ بن معقل بن مقرن، حضرت ابوہریرہ اور حضرت عبداللہ بن قتادہ محاربی کوفی سے روایت کی ہے، اور آپ سے اعمش، ابواسحاق شیبانی، عوام بن حوشب اور سفیان ثوری وغیرہ نے روایت کی ہے۔

ابن معین، ابوحاتم اور نسائی کہتے ہیں: ثقہ ہیں۔ اور ابن حبان نے آپ کا تذکرہ "ثقات" میں کیا ہے۔

[تہذیب التہذیب ۵/۲۳۰؛ میزان الاعتدال ۲/۴۲۶]

عبداللہ بن عمرو:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن یعلی:

ان کے حالات ج ۵ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

عثمان بن ابی العاص:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۳ میں گذر چکے۔

عثمان بن عفان:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۷ میں گذر چکے۔

عدی بن حاتم (؟ - ۶۸ھ)

یہ عدی بن حاتم بن عبداللہ بن سعد بن حشرج، ابوطریف، اور بقول بعض ابووہب طائی ہیں، آپ صحابی ہیں، ہجرت کے نویں سال آپ نے اسلام قبول کیا، آپ نے نبی کریم ﷺ اور حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، آپ سے عمرو بن حریث، عبداللہ بن معقل بن مقرن، عامر شعبی، حضرت عبداللہ بن عمر اور بلال بن المنذر وغیرہ نے روایت کی ہے، وہ زمانہ جاہلیت اور اسلام دونوں میں قبیلہ طے کے سردار رہے ہیں، معرکہ ارتداد میں آپ نے بڑے کارنامے انجام دیئے، یہاں تک کہ ابن اثیر کہتے ہیں: آپ قبیلہ طے میں پیدا ہونے والوں میں سب سے بہتر، اور ان میں خیر و برکت کے اعتبار سے سب سے بڑھ کر تھے، فتح عراق، جمل، صفین اور نہروان میں حضرت علیؓ کے ساتھ شرکت کی، آپ انہیں حاتم طائی کے فرزند ہیں جن کی سخاوت ضرب المثل ہے۔

[الاصابہ ۴۶۸/۲؛ تہذیب التہذیب ۱۶۶/۷؛ الأعلام ۸/۵]

العدوی: یہ علی بن احمد مالکی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۳ میں گذر چکے۔

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عزالدین بن عبدالسلام:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عقبہ بن عامر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عطاء بن اسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علقمہ بن قیس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبد العزیز:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمران بن حصین:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

عمرو بن شعیب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

عمرو بن العاص:

ان کے حالات ج ٦ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

غ

الغزالی: یہ محمد بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ف

فضالہ بن عبید (؟ - ۵۳ھ)

یہ فضالہ بن عبید بن نافذ بن قیس بن صہیب، ابو محمد، انصاری اوسی ہیں، آپ صحابی ہیں، درخت کے نیچے بیعت (بیعت رضوان) کرنے والوں میں سے ہیں، احد اور بعد کے غزوات میں شریک رہے، فتح شام ومصر میں شرکت کی۔ آپ نے نبی کریم ﷺ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ سے روایت کی۔ اور آپ سے ابو علی ثمامہ بن شفی، حنش بن عبد اللہ صنعانی، اور ابو یزید خولانی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ آپ سے پچاس احادیث منقول ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۸/۲٦۷؛ الإصابہ ۳/۲۰٦؛ الاستیعاب ۳/۱۲٦۲؛ الأعلام ۵/۳۴۹]

ق

القاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۷ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضی خاں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

قاضی شریح: یہ شریح بن الحارث ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض: یہ عیاض بن موسیٰ ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ بن دعامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی: یہ احمد بن ادریس ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی: یہ محمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القفال: یہ محمد بن احمد الحسین ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

القلیوبی: یہ احمد بن احمد ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی: یہ ابوبکر بن مسعود ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی: یہ عبید اللہ بن الحسن ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

ل

لیث بن ابی سُلیم (۲۰ کے بعد - ۱۳۸ھ)
یہ لیث بن ابی سلیم بن زنیم، ابوبکر کوفی ہیں۔ آپ محدث تھے، آپ نے حضرت ابو بردہ، شعبی، مجاہد، طاؤس، عطاء اور عکرمہ وغیرہ سے روایت کی، اور آپ سے ثوری، شریک، ابوعوانہ اور ابو اسحاق فزاری وغیرہ نے حدیث نقل کی ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: لیث بن ابی سلیم مضطرب الحدیث ہیں، لیکن لوگوں نے ان سے

حدیث نقل کی ہے، ابومعمر قطیعی کہتے ہیں: ابن عیینہ لیث بن ابی سلیم کو ضعیف قرار دیتے تھے۔ احمد بن یونس فضیل بن عیاض کے حوالہ سے کہتے ہیں: لیث بن ابی سلیم مناسک کے بارے میں اہل کوفہ میں سب سے زیادہ علم رکھنے والے تھے۔ ابوداؤد کہتے ہیں: میں نے یحییٰ سے لیث کے متعلق پوچھا تو فرمایا: ان میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز فرمایا: ان کے اکثر شیوخ غیر معروف ہیں۔

[طبقات ابن سعد ۶/ ۲۴۳؛ تہذیب التہذیب ۸/ ۴۶۵؛ شذرات الذہب ۱/ ۲۰۷؛ سیر اعلام النبلاء ۶/ ۱۷۹]

م

مالک: یہ مالک بن انس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی: یہ علی بن محمد ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۹۰ میں گذر چکے۔

محمد بن حاطب:

ان کے حالات ج ۴ ص ۱۶۴ میں گذر چکے۔

المرداوی: یہ علی بن سلیمان ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۹۴ میں گذر چکے۔

المروزی: یہ ابراہیم بن احمد ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۹۴ میں گذر چکے۔

مسلم: یہ مسلم بن الحجاج ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۹۴ میں گذر چکے۔

المسور بن مخرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۲ میں گذر چکے۔

مصعب بن سعد بن ابی وقاص (؟ - ۱۰۳ھ)

یہ مصعب بن سعد بن ابی وقاص، ابوزرارہ، مدنی زہری ہیں۔ آپ تابعی ہیں۔ اپنے والد، نیز حضرت علی، حضرت طلحہ، حضرت عکرمہ بن ابی جہل، حضرت عدی بن حاتم، حضرت ابن عمرو، حضرت زبیر بن عدی اور حضرت حکم بن عتیبہ وغیرہ سے روایت کی۔ ابن سعد نے اہل مدینہ کے طبقہ ثانیہ میں ان کا ذکر کیا ہے اور کہا: ''آپ ثقہ اور کثیر الحدیث تھے''۔ ابن حبان نے آپ کا ذکر ثقات میں کیا ہے۔ عجلی کہتے ہیں: تابعی اور ثقہ تھے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۱۶۰؛ طبقات ابن سعد ۵/ ۱۶۹]

مطرف بن عبدالرحمٰن:

ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۳ میں گذر چکے۔

معاویہ بن الحکم:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

معقل بن سنان (؟ - ۶۳ھ)

یہ معقل بن سنان بن مظہر، ابو محمد، اشجعی ہیں، آپ صحابی اور بہادر سپہ سالاروں میں تھے، حنین اور فتح مکہ کے دن ان کی قوم کا جھنڈا انہیں کے پاس تھا، انہوں نے بروع بنت واثق کی شادی کرانے کا واقعہ نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے، اور آپ سے حضرت عبد اللہ بن عمر، مسروق، علقمہ، اسود، عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود، اور حسن بصری وغیرہ نے روایت کی ہے۔

[تہذیب التہذیب ۱۰/ ۲۳۴؛ الاصابہ ۳/ ۴۴۶؛ الأعلام ۸/ ۱۸۷]

المناوی: یہ محمد عبد الرؤوف ہیں:

ان کے حالات ج ۱۱ ص ۵۴۴ میں گذر چکے۔

موسیٰ بن عقبہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۴۰۶ میں گذر چکے۔

میمون بن مہران:

ان کے حالات ج ۱۰ ص ۳۷۹ میں گذر چکے۔

ن

النخعی: یہ ابراہیم النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

النووی: یہ یحییٰ بن شرف ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

و

ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۰-۱۱۷۶ھ)

یہ احمد بن عبد الرحیم بن وجیہ الدین بن معظم بن منصور، ابو عبد العزیز، ہندی ہیں، شاہ ولی اللہ دہلوی کے نام سے مشہور ہیں، آپ حنفی فقیہ تھے، اور کئی علوم میں آپ کو درک حاصل تھا۔

بعض تصانیف: "عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد"، "حجة الله البالغة"، "الفوز الكبير في أصول التفسير"، "الإنصاف في بيان سبب الاختلاف" اور "الإرشاد إلى مهمات الإسناد"۔

[الأعلام ۱/ ۱۴۴؛ المجددون في الاسلام/ ۴۴۲؛ معجم المؤلفین ۱/ ۲۷۲]